jac-
ques
derri-
da

EL ANIMAL QUE LUE-
GO ESTOY
SI(GUI)ENDO

EDITORIAL TROTTA

Se reúnen aquí varios trabajos, algunos inéditos, de Jacques Derrida dedicados a la cuestión de «los animales». Preocupación constante y casi obsesiva que procede de una exquisita sensibilidad afectiva e intelectual hacia muchos de los aspectos de la vida animal desdeñados por «la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos». Esa displicencia filosófica ha ignorado sobre todo su sufrimiento. La cuestión que procede plantearse no es si los animales pueden razonar sino: «¿pueden sufrir?» (Bentham). Pregunta que adquiere una insólita relevancia teórica al hacerla converger con la necesidad de asediar los textos de una historia de la filosofía que se obstina en oponer al Hombre el resto del género animal como un conjunto indiferenciado: «el Animal».

En este libro Derrida examina algunos de los textos de esa tradición que, desde Aristóteles hasta Heidegger, desde Descartes hasta Kant, Lévinas y Lacan, insistentemente aunque de manera teórica han maltratado a los animales. Menoscabo teórico que, como Derrida sugiere, no ha dejado de tener graves repercusiones sobre nuestro trato real con ellos.



El animal que luego estoy si(gui)endo



El animal que luego estoy si(gui)endo

Jacques Derrida

Texto establecido por Marie-Louise Mallet

Traducción de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel

E D I T O R I A L T R O T T A

Esta obra se benefició del P.A.P. GARCÍA LORCA, Programa de Publicación
del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia
en España y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores

Obra publicada con la ayuda del
Ministerio francés de Cultura - Centro Nacional del Libro

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: L'animal que donc je suis

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-8164-962-8
Depósito Legal: S. 355-2008

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

ÍNDICE

PREFACIO

Con frecuencia Jacques Derrida expresó su intención de reunir, algún día, en una gran obra los textos que había escrito sobre «el animal». Se trataba de un proyecto que le importaba mucho pero del cual no cesaban de apartarlo las tareas urgentes. En 1997, para la década de Cerisy cuyo título eligió él mismo: «El animal autobiográfico», escribió una conferencia muy larga, una especie de seminario más bien, si se tiene en cuenta su duración, unas diez horas. La introducción es lo único que se publicó de dicha conferencia en las actas del coloquio bajo el título que le dio al conjunto de la conferencia, «El animal que luego estoy si(gui)endo», con la mención «continuará» que anunciaba el propósito de publicar la continuación de la misma[1]. Finalmente, en 2003, entre los textos inéditos destinados al *Cahier de L'Herne* que se le dedicó, optó por publicar, con el título de «¿Y si el animal respondiese?», un texto que se situaba hacia el final de esta misma conferencia.

Como él mismo recuerda en el transcurso de su conferencia, la cuestión del «animal» está muy presente en muchos de sus textos. Esta insistente presencia a lo largo de toda su obra procede por lo menos de dos fuentes. La primera es, sin duda, una sensibilidad especial y aguda, cierta aptitud para «simpatizar» con los aspectos de la vida animal más denostados u olvidados por la filosofía. De ahí la enorme importancia que concede a la cuestión que plantea Jeremy Bentham a propósito de los animales: «*Can they suffer?*». «La cues-

1. En M.-L. Mallet (dir.), *L'animal autobiographique*, Galilée, Paris, 1999. Dicha mención recuerda asimismo que habrá que entender el «*je suis*», el «estoy si(gui)endo» bajo dos aspectos por lo menos: el de ser y el de seguir.

tión no es: ¿pueden éstos razonar? ¿Pueden hablar? —dice Bentham—. Sino: ¿pueden sufrir?» Cuestión aparentemente simple pero muy profunda para Jacques Derrida. Vuelve sobre ella varias veces en sus textos. El sufrimiento animal nunca lo deja indiferente. Ahora bien, y ésta es la segunda fuente, la cuestión que plantea Bentham le parece asimismo de una enorme pertinencia filosófica y adecuada para cogerle las vueltas, mediante la oposición no frontal de un rodeo, a la tradición de pensamiento más constante y más tenaz en la historia de la filosofía. Aun cuando define al hombre como *zoon logon echon* o *animal rationale*, como «animal», por consiguiente, pero dotado de razón, dicha tradición siempre ha consistido, efectivamente, en contraponer al hombre a todo el resto del género animal hasta borrar en él toda animalidad y en definir en contrapartida al animal, de forma esencialmente negativa, como desprovisto de todo lo que se considera que es lo «propio» del hombre: «... palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, borradura de la huella, don, risa, llanto, respeto, etc.». Y «la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado *todo esto* al 'animal'»[2], subraya Jacques Derrida. El «logocentrismo» filosófico, inseparable de una posición de dominio, es ante todo «una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de *logos*, privado de *poder-tener* el *logos*: tesis, posición o presuposición que se mantiene desde Aristóteles hasta Heidegger, desde Descartes hasta Kant, Lévinas y Lacan», escribe asimismo[3]. La violencia ejercida sobre el animal comienza, por lo demás —dice Derrida—, con este pseudo-concepto, «el animal», esta palabra utilizada en singular, como si todos los animales, desde la lombriz hasta el chimpancé, constituyesen un conjunto homogéneo al que se opondría, radicalmente, «el hombre». Y, a modo de respuesta a esta primera violencia, Derrida se inventa esta otra palabra, «*l'animot*» [el «animote»] que, cuando se pronuncia, deja oír [en francés] el plural, «*animaux*», en el singular y recuerda la extrema diversidad de animales que «el animal» borra; «*animot*» que, escrito, hace ver que esta palabra, «el animal», no es precisamente más que una «palabra», un «mote». A partir de ahí, las diferentes circunstancias de este «animote» en el texto son como otras tantas señales de alarma, como otros tantos llamamientos a despertar destinados a impedir que el empleo, inevitable, de la palabra «animal», en singular, nos adormezca en un sueño dogmático demasiado común y en el que se hace demasiado poco hincapié.

2. Véase *infra*, cap. III: «¿Y si el animal respondiese?», p. 162.
3. Véase *infra*, cap. I: «El animal que luego estoy si(gui)endo», p. 43.

Finalmente, lo que está en juego en esta deconstrucción de la tradición filosófica que ha maltratado de este modo a los animales no concierne solamente a éstos. Lejos de llevar a cabo una simple inversión de perspectiva y, por ejemplo, de devolver a «el animal», en general, aquello de lo que esta tradición siempre lo ha privado, lejos de sustituir la oposición clásica por la confusión de una indiferenciación no menos engañosa, la deconstrucción, al multiplicar pacientemente las diferencias, hace que aparezca la fragilidad, la porosidad de estas presuntas fronteras de lo «propio» en base a las cuales se ha creído durante tanto tiempo poder fundar la oposición tradicional entre «el hombre» y «el animal». Al hacer esto, la deconstrucción socava cualquier seguridad respecto a «la animalidad» del animal «en general» y en no menor medida socava la seguridad respecto a «la humanidad» del hombre. Como Jacques Derrida se cuida de subrayar, «*no* se trata *solamente* de preguntar si tenemos derecho a negarle este o aquel poder al animal [...], se trata *también* de preguntarnos si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal y si tiene acerca de esto, alguna vez, el concepto *puro, riguroso, indivisible* en cuanto tal»[4].

A partir de aquí, entendemos mejor por qué la cuestión de «el animal» ocupa este lugar tan notable en su pensamiento y por qué le importaba el proyecto de este libro. Lo que habría sido dicho libro, si hubiese tenido tiempo para ponerlo en marcha, no lo sabremos nunca ¡desgraciadamente!... Pero nos ha parecido ser fieles a su deseo reunir en esta obra, además de las dos partes ya publicadas por separado de la gran conferencia de Cerisy, las partes todavía no publicadas.

Éstas son de dos tipos. Por un lado, un largo texto que corresponde a la parte de la conferencia situada entre los dos fragmentos publicados y en la cual se rastrea, como «siguiendo las huellas», el retorno, desde Platón hasta Lévinas, de los mismos esquemas de pensamiento en lo que se refiere a «el animal». Este texto, lo mismo que todas las conferencias de Jacques Derrida, lo mismo también que todas las sesiones de sus seminarios, estaba total y perfectamente redactado. Se ha retomado, pues, sin más modificaciones que las mínimas correcciones de erratas y el complemento, en las notas, de algunas referencias (o precisiones en las referencias) a las obras citadas.

Por otro lado, al final de la obra, se encontrará la última parte de

4. Véase *infra*, cap. III: «¿Y si el animal respondiese?», p. 162.

la conferencia, la cual aborda la cuestión del animal en Heidegger. Su estatus es un poco diferente y plantea algunos problemas específicos para la publicación. La conferencia, que empezó el 15 de julio de 1997, se prolongó al día siguiente e, incluidas las discusiones, duró más de nueve horas... La década prosiguió entonces con las demás conferencias que estaban previstas, pero los participantes esperaban algo más: habiéndose anunciado bastantes veces durante la conferencia, la cuestión del animal en Heidegger seguía en suspenso. Por consiguiente, el último día, el 20 de julio, al final de la jornada, Jacques Derrida aceptó improvisar una respuesta a esta espera. De esta improvisación no redactada, elaborada a partir solamente de unas cuantas notas, de algunas referencias a las páginas de Heidegger, no queda más que una grabación. No obstante, nos ha parecido que, por improvisado que sea, este esbozo tenía su lugar en la publicación como una aproximación a aquello que constituye una de las líneas directrices más importantes de todo el recorrido. Ofrecemos, por consiguiente, aquí la transcripción más fiel posible de aquélla: solamente se han corregido algunos residuos inevitables de la palabra improvisada. No hemos intentado borrar su carácter oral, el tono familiar, con frecuencia jovial; al contrario, sentimos tan sólo que inevitablemente se hayan perdido las múltiples variaciones de ese tono a través de las cuales, en no menor medida que a través de las palabras, pasa a menudo el sentido. Ahora bien, aunque resulta relativamente sencillo transcribir con exactitud todas las palabras pronunciadas (basta para ello mantener la atención), cuando se trata de traducir el ritmo, los silencios, los acentos de la entonación a signos de puntuación (y es muy conocida la atención que Jacques Derrida prestaba a estos signos) empieza cierta interpretación. En fin, si él mismo hubiese podido proceder a esta publicación, sin duda habría reescrito dicho esbozo, un simple «bosquejo», decía. Pero, como él recuerda, la cuestión del animal en Heidegger estaba ya desde hacía tiempo presente en muchos de sus textos, sobre todo en «Los fines del hombre»[5], «*Geschlecht*» y «La mano de Heidegger»[6], *Del espíritu*, «El oído de Heidegger»[7], en *Aporías* finalmente, que habrá, por lo tanto, que leer o releer.

5. *En Marges — de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972 [*Márgenes — de la filosofía*, trad. de C. González Marín, Cátedra, Madrid, 1988].

6. En *Psyché. Inventions de l'autre*, t. II, nueva ed. aum., Galilée, Paris, 2003.

7. En *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994 [*Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, trad. de P. Peñalver y P. Vidarte, Trotta, Madrid, 1998].

«Si hubiese tenido tiempo y si hubiésemos tenido tiempo juntos [...] pero no tenemos tiempo...» «Si tuviese tiempo trataría de mostrar [...] no tendremos tiempo de ir muy lejos...» «Si tenemos tiempo de llegar ahí [...] habría que detenerse bastante tiempo [...] no tendré tiempo de hacerlo...» «Si hubiese tenido tiempo, me habría gustado hacer justicia [...] me habría gustado insistir en los momentos vertiginosos y circulares de este texto. Esto es lo que requeriría tiempo...» «Me hubiese gustado rastrear este punto de exclamación a través de este enorme discurso, espero hacerlo si tengo tiempo y fuerza para ello [...]: me gustaría hacer justicia a este texto...» Al lector de esta transcripción no le podrá chocar el retorno de este motivo del tiempo que no se tiene, motivo que resuena para nosotros, hoy, como un tañido fúnebre. Mucho más allá de las razones circunstanciales de esta inquietud (el final del coloquio, el poco tiempo que queda, en efecto, el miedo también a abusar del tiempo de atención de una audiencia que, sin embargo, no quiere otra cosa), los lectores, los amigos de Jacques Derrida reconocen una inquietud, una angustia, un «temblor» de la voz oídos con tanta frecuencia. «Si tengo tiempo y fuerza para ello»: lejos de estar satisfecho con una obra no obstante inmensa, su pensamiento siempre se lanzaba hacia un por-venir incierto y, antes que nada, movido por ese afán de «hacer justicia» al texto, al tema, a la cuestión, al motivo, a aquello que no se deja tematizar, a la venida del acontecimiento... La «deconstrucción» más rigurosa, la más intransigente, siempre ha estado animada por ese afán de justicia no menos que de justeza.

En 1997, Derrida todavía tenía algo de tiempo pero hacía ya tiempo, mucho antes de 1997 y con bastante frecuencia después, que retornaba a él esta frasecita: «La vida habrá sido tan corta». Este futuro anterior adquiere hoy su «empleo absoluto»...

MARIE-LOUISE MALLET

I

EL ANIMAL QUE LUEGO ESTOY SI(GUI)ENDO

(CONTINUARÁ)

Al principio – querría confiarme a unas palabras que estén, si fuera posible, desnudas.

Desnudas en primer lugar – pero para anunciar ya que hablaré sin tregua de la desnudez y del desnudo en filosofía. Desde el Génesis. Querría elegir, para empezar, unas palabras que estén desnudas, simplemente, unas palabras del corazón.

Y, esas palabras, decirlas sin repetirme, sin volver a decir lo que he dicho ya aquí mismo, más de una vez. Hay que evitar la repetición, nos decimos, para conjurar ya un adiestramiento, una costumbre o una convención que, a la larga, programarían el propio agradecimiento.

Algunos de vosotros, y me emociono al recordarlo, estabais aquí ya en 1980, después en 1992, durante las otras dos décadas. Algunos incluso, entre mis más queridos y fieles amigos (Philippe Lacoue-Labarthe y Marie-Louise Mallet) habían pensado ya, llevado el peso e inspirado estas dos décadas, con la sonriente genialidad que Marie-Louise hace resplandecer una vez más. Jean-Luc Nancy nos había prometido volver. Había inaugurado con Philippe la década de 1980. Pienso constantemente en él y él sabe que sus amigos y admiradores le mandamos nuestros mejores deseos desde aquí[1].

Debo tanto a quienes acabo de nombrar que el lenguaje del reconocimiento no sería suficiente. Sigue siendo para mí infinito e imborrable.

1. Jean-Luc Nancy, enfermo, no pudo asistir a la década de 1997. Sin embargo, envió el texto de su conferencia que se leyó y publicó en las actas.

Sin olvidarlo, quiero remontarme, que se me perdone por ello, hacia un instante más antiguo aún, un tiempo antes de ese tiempo. Y hablar *desde* ese tiempo, «¡qué tiempos!», como suele decirse, un tiempo que se me antoja fabuloso o mítico.

Algunos aquí, y en primer lugar Maurice de Gandillac, a quien quiero saludar y dar las gracias antes que a nadie, saben que hace casi cuarenta años, en 1959, nuestros magníficos anfitriones de Cerisy me ofrecieron ya su hospitalidad; y esa fue mi primerísima conferencia, en realidad la primera vez que hablé en público. Si cediese ya a lo que otros llamarían el instinto del animal autobiográfico, recordaría que el tema fue en definitiva, en 1959 igual que hoy, el Génesis: así se llamó mi primera década, «Estructura y Génesis». Después, cuánto me gustó volver para las siguientes décadas: «Nietzsche» en 1972, «Ponge» en 1974, «Lyotard» en 1982. Creo que no tengo nada más que decir a este respecto para que podáis ya no tanto medir, puesto que no se mide, cuanto presentir la inmensidad de mi gratitud.

Todo lo que me arriesgaré a decir hoy, una vez más, será a partir de aquí para dar las gracias, para decir «gracias a este lugar, a aquellos que nos reciben aquí y gracias a vosotros». Esta historia de mis regresos a Cerisy es, para mí, una historia hermosa e intensa. Habrá escandido casi toda mi vida adulta, todo lo que he podido tratar de pensar diciéndolo. Si, alguna vez, el animal que estoy si(gui)endo debiera escribir una autobiografía (ya sea intelectual o sentimental), tendrá una y otra vez que nombrar Cerisy, más de una vez y en más de una manera; en su renombre de nombre propio y de metonimia.

En lo que se refiere a esta década, la tercera de cierta serie, ésta en concreto me parecía imprevisible, incluso excluida de antemano. La última vez, en 1992, cuando Didier Cahen hizo alusión a ello, en la buhardilla, la última noche, al preguntarme cuál podría ser el tema de una tercera década por venir —me acuerdo de aquello todavía—, yo deseché esa hipótesis: «este muchacho está loco», le grité. No estaba tan loco, pero todo eso me seguía pareciendo —como todo lo que sucede y es la condición de lo que sucede— inanticipable. Fue solamente a toro pasado —y me sentí muy confuso— cuando, al releer los títulos de los tres encuentros (*Los fines del hombre, El paso de las fronteras, El animal autobiográfico*), observé en ellos una especie de ordenamiento, como un orden preestablecido, si no armonioso, una máquina providencial, como diría Kant a propósito del animal, precisamente, «*als eine Maschine der Vorsehung*», una oscura previsión, el proceso de una ciega pero segura prefiguración en la configuración: un solo y mismo movimiento que se dibujaría buscando su fin. *Los fines del hombre* (título elegido por Philippe Lacoue-Labarthe y

Jean-Luc Nancy, que no me pidieron mi opinión ni yo había pretendido ofrecérsela, aunque el título, *Los fines del hombre*, era también el título de uno de mis textos), *El paso de las fronteras* y *El animal autobiográfico* —títulos éstos que propuse yo mismo a Marie-Louise y a nuestros anfitriones de Cerisy—, más tarde me puse a escuchar en estos títulos, en esta serie de tres pistoletazos de salida, lo que nadie —y menos yo— calculó nunca, lo que nadie podrá reapropiarse, a saber, el esbozo o la tentación de una sola frase, una frase que tendría continuación.

Ella misma sigue, se sigue. Esta frase podría decir «sigo», «prosigo». Prosiguiéndose de este modo con cierta consecuencia, en tres tiempos, la frase describiría algo así como el transcurso de una escena en tres actos o los tres movimientos de algún concierto silogístico, un desplazamiento que *se prosigue*, en una palabra, una *suite*.

Si sigo esta secuencia y, en lo que me dispongo a decir, todo debería reconducir a la cuestión de lo que «seguir», «perseguir» o «proseguir» quiere decir, e «ir tras», y a la cuestión de lo que hago cuando «sigo» y digo «sigo»; si, por consiguiente, yo sigo esta secuencia, entonces voy desde los «fines del hombre», esto es, desde los confines del hombre hasta «el paso de las fronteras» entre el hombre y el animal. Al pasar las fronteras o los fines del hombre, voy al animal y me rindo a él: al animal en sí, al animal en mí y al animal que adolece de sí mismo, a ese hombre del que Nietzsche decía poco más o menos, no recuerdo dónde, que era un animal todavía indeterminado, un animal a falta de sí mismo. Nietzsche dice también, en la *Genealogía de la moral*, justo al inicio de la Segunda Disertación, que el hombre es un animal prometedor. Lo que Nietzsche entiende por ello, subrayando esas palabras, es un animal que puede prometer (*das versprechen darf*). La naturaleza se habría tomado como tarea criar, domesticar, «disciplinar» (*heranzüchten*) a ese animal de promesas.

¡Qué tiempos! Hace tanto tiempo, por consiguiente, desde hace todo ese tiempo y para lo que queda por venir, estaríamos en el momento decisivo de acudir y entregarnos a la promesa de ese animal que adolece de sí mismo.

Hace tanto tiempo, por lo tanto.

Desde hace tanto tiempo ¿podemos decir que el animal nos mira?

¿Qué animal? El otro.

A menudo me pregunto, para ver, *quién soy*; y quién soy en el momento en que, sorprendido desnudo, en silencio, por la mirada

de un animal, por ejemplo, los ojos de un gato, tengo dificultad, sí, dificultad en superar una incomodidad.

¿Por qué esta dificultad?

Tengo dificultad en reprimir un movimiento de pudor. Dificultad en silenciar en mí una protesta contra la indecencia. Contra lo malsonante que puede resultar encontrarse desnudo, con el sexo expuesto, «en cueros» delante de un gato que nos mira sin moverse, sólo para ver. Lo malsonante de cierto animal desnudo delante del otro animal, a partir de ahí, se podría decir una especie de «animalsonancia»: la experiencia originaria, única e incomparable de lo malsonante que resultaría aparecer realmente desnudo, ante la mirada insistente del animal, una mirada benevolente o sin piedad, asombrada o agradecida. Una mirada de vidente, de visionario o de ciego extra-lúcido. Es como si yo sintiera vergüenza, entonces, desnudo delante del gato, pero también sintiera vergüenza de tener vergüenza. Reflexión de la vergüenza, espejo de una vergüenza vergonzosa de sí misma, de una vergüenza a la vez especular, injustificable e inconfesable. En el centro óptico de una reflexión así se encontraría el asunto; y, según yo lo veo, el foco central de esta experiencia incomparable que denominamos la desnudez. Y de la que se cree que es lo propio del hombre, es decir, ajena a los animales, desnudos como están —se piensa entonces—, sin la menor conciencia de estarlo.

¿Vergüenza de qué y desnudo ante quién? ¿Por qué dejarse invadir por la vergüenza? ¿Y por qué esta vergüenza que se sonroja por sentir vergüenza? Sobre todo, tendría que precisar, si el gato me observa desnudo *de frente*, cara a cara, y si estoy desnudo frente a los ojos del gato que me mira de pies a cabeza, yo diría, sólo *para ver*, sin privarse de hundir su vista, para ver, con vistas a ver, en dirección del sexo. *Para ver*, sin ir a verlo, sin tocarlo todavía y sin morderlo, aunque esta amenaza siga estando en el filo de los labios o en la punta de la lengua. Ocurre aquí algo que no debería tener lugar; como todo lo que ocurre, en definitiva, un lapsus, una caída, un desfallecimiento, una falta, un síntoma (y síntoma, como sabéis, significa también la caída: el caso, el acontecimiento desafortunado, la coincidencia, el vencimiento, la malasombra). Es como si, en el momento, yo hubiera dicho o fuera a decir lo prohibido, algo que no se debería decir. Como si de un síntoma confesase lo inconfesable y que, como suele decirse, hubiera querido morderme la lengua.

¿Vergüenza de qué y ante quién? Vergüenza de estar desnudo como un animal. Se cree generalmente, aunque ninguno de los filósofos a los que voy a interrogar seguidamente hace mención de ello, que lo propio de los animales, y lo que los distingue en última

instancia del hombre, es estar desnudos sin saberlo. Por consiguiente, no estar desnudos, no tener el conocimiento de su desnudez, la conciencia del bien y del mal, en definitiva.

A partir de ahí, desnudos sin saberlo, los animales no estarían en realidad desnudos.

No estarían desnudos porque están desnudos. En principio, a excepción del hombre, ningún animal ha pensado nunca en vestirse. El vestido sería lo propio del hombre, uno de los «propios» del hombre. El «vestirse» sería inseparable de todas las demás figuras de lo «propio» del hombre, incluso si se habla menos de esto último que de la palabra o de la razón, del *logos*, de la historia, de la risa, del duelo, de la sepultura, del don, etc. (La lista de los «propios» del hombre forma siempre una configuración, desde el primer instante. Por esta misma razón, no se limita nunca a un solo rasgo y no está nunca cerrada: por estructura, la lista puede imantar un número no finito de otros conceptos, empezando por el concepto de concepto.)

El animal, por consiguiente, no está desnudo porque está desnudo. No tiene el sentimiento de su desnudez. No hay desnudez «en la naturaleza». No hay más que el sentimiento, el afecto, la experiencia (consciente o inconsciente) de existir en la desnudez. Porque *está* desnudo, sin *existir* en la desnudez, el animal no se siente ni se ve desnudo. Y, por lo tanto, no está desnudo. Al menos así se piensa. Con el hombre ocurriría lo contrario, y el vestido responde a una técnica. Tendríamos, pues, que pensar juntos, como un mismo «tema», el pudor y la técnica. Y el mal y la historia, y el trabajo y tantas otras cosas que van asociadas con aquél. El hombre sería el único en haberse inventado un vestido para esconder su sexo. Sólo sería hombre al tornarse capaz de desnudez, esto es, púdico, al saberse púdico porque ya no está desnudo. Y saber*se* sería saberse púdico. Suele creerse que el animal, desnudo porque no tiene conciencia de estar desnudo, seguiría siendo ajeno tanto al pudor como al impudor. Y al saber de sí que se inicia con ello.

¿Qué es el pudor si no se puede ser púdico más que permaneciendo impúdico y recíprocamente? El hombre ya no estaría nunca desnudo porque tiene el sentido de la desnudez, esto es, el pudor o la vergüenza. El animal estaría *en* la no-desnudez porque está desnudo, y el hombre estaría *en* la desnudez allí donde ya no está desnudo. Ésta es una diferencia, un tiempo o un contratiempo entre dos *desnudeces sin desnudez*. Este contratiempo sólo está empezando a darnos quebraderos de cabeza acerca de la ciencia del bien y del mal.

Ante el gato que me mira desnudo, ¿tendría yo vergüenza *como* un animal que ya no tiene sentido de su desnudez? ¿O al contrario

tendría vergüenza *como* un hombre que conserva el sentido de la desnudez? ¿Quién soy yo entonces? ¿Quién soy? ¿A quién preguntarle sino al otro? ¿Quizás al propio gato?

Debo precisarlo inmediatamente: el gato del que hablo es un gato real, verdaderamente, creedme, *un gatito*. No es una *figura* del gato. No entra en la habitación en silencio para alegorizar a todos los gatos de la tierra, los felinos que atraviesan las mitologías y las religiones, la literatura y las fábulas. Hay tantos en esos lugares. El gato del que hablo no pertenece a la inmensa zoopoética de Kafka que merecería aquí una atención infinita y originaria. El gato que me mira, y al cual parece, pero no os fiéis de esto, que dedico una zooteología negativa, no es tampoco el gato Murr de Hoffmann ni el de Kofman, aunque el gatito salude conmigo, en esta ocasión, el magnífico e inagotable libro que le dedicó Sarah Kofman: *Autobiogriffures*[2], cuyo título resuena tan bien con el de esta década. Vela sobre ésta y requeriría ser citado o releído permanentemente.

Un animal me mira. ¿Qué debo pensar de esta frase? El gato que me mira desnudo, y que es *realmente un gatito*, *ese* gato del que hablo, que es también una gata, no es tampoco la gata de Montaigne el cual, sin embargo, dice «mi gata» en su *Apología de Raimond Sebond*[3]. Es éste, lo reconoceréis, uno de los más grandes textos precartesianos y anticartesianos que existen sobre el animal. Nos interesaremos más tarde por cierta mutación de Montaigne a Descartes, por un acontecimiento oscuro y difícil de fechar, de identificar incluso, entre tales configuraciones de las que estos nombres propios son las metonimias.

2. S. Kofman, *Autobiogriffures*, Galilée, Paris, 1984.

3. M. de Montaigne, *Essais* II, cap. XII, *Apologie de Raymond Sebond*, Gallimard, Paris, 1950, p. 498 [*Ensayos completos*, trad. de J. G. de Luaces, Omega, Barcelona, 2002, p. 353]. La *Apología* deberá ser interrogada muy de cerca, ahí donde Montaigne no se contenta con despertar, en su abundante riqueza, una tradición que otorga mucho al animal, comenzando por cierto lenguaje. El lugar más pertinente a este respecto, aquel que señala de antemano una diferencia con la forma moderna (cartesiana o postcartesiana) de una tradición hegemónica que analizaremos más tarde, lo situaríamos allí donde Montaigne reconoce al animal algo más que un derecho a la comunicación, al signo, al lenguaje como signo (esto Descartes no lo negará): *una capacidad de respuesta*. Por ejemplo: «... no es creíble que la naturaleza nos haya negado ese medio que ha dado a muchos otros animales: pues ¿qué es sino hablar esa facultad que vemos en ellos de quejarse, regocijarse, pedirse socorro unos a otros e invitarse al amor, como hacen usando sus voces? ¿Cómo no han de hablar entre sí? Hablan con nosotros y nosotros con ellos. ¿Cuántas maneras tenemos de hablar con nuestros perros? *Y ellos nos responden*. Con ellos usamos otros lenguajes y otros apelativos que con las aves, cerdos, bueyes y caballos y *cambiamos de idioma* según la especie». Y después una cita de Dante sobre la hormiga: «Parece que Lactancio atribuye a las bestias no sólo el habla sino también la risa» (p. 505 [trad. cit., p. 372]. El subrayado es mío).

Montaigne se mofa del «cinismo humano respecto de las bestias», de la «presunción» y la «imaginación» del hombre cuando pretende, por ejemplo, saber lo que pasa por la cabeza de los animales. Sobre todo, cuando pretende asignarles o rehusarles facultades. Por el contrario, habría que reconocer a los animales una «facilidad» para vocalizar letras y sílabas. Poder que —Montaigne lo afirma con total seguridad— «testimonia que poseen un discurso interior que los torna así voluntariosos y disciplinables para aprender». Emprendiéndola con el hombre que «asigna las partes a los animales, sus cofrades y compañeros, y les distribuye las porciones de facultades y de fuerzas que a él le parece», Montaigne se pregunta —y la cuestión, entonces, ya no es tanto el animal cuanto la ingenua seguridad del hombre—:

> ¿Cómo conoce por el esfuerzo de su inteligencia las oscilaciones internas y secretas de los animales? ¿Mediante qué comparación entre ellos y nosotros concluye el hombre la tontería que les atribuye? Cuando juego con mi gata, ¿quién sabe si ella no se divierte conmigo y no yo con ella? [La edición de 1595 añadía: «Nos entretenemos con bobadas recíprocas, y si tengo mi momento de empezar o de negarme, también ella lo tiene».]

La gata que me mira desnudo, ésta y ninguna otra, esta *de la que hablo aquí* no pertenece todavía, pero nos estamos acercando, a la familia de los gatos de Baudelaire[4], de Rilke[5] o de Buber[6]. Al pie de

4. Ch. Baudelaire, *Les Fleurs du mal* [*Las flores del mal*, trad. de A. Lázaro, Edaf, Madrid, 1985]. «El gato» da su título, es bien sabido, a dos poemas, de los cuales el primero únicamente interpela y tutea a su protagonista («Ven, mi hermoso gato...») antes de reconocer en él la figura de «mi mujer». Baudelaire no menciona solamente la mirada del gato («Veo a mi mujer en espíritu. Su mirada, / Como la tuya, amable animal...» [«El gato» XXXIV]; «Cuando mis ojos hacia ese gato al que amo [...]. Y me miro dentro de mí...» [«El gato» LI]) ni únicamente su voz («Para decir las frases más largas, / No precisa palabras» [«El gato» LI]).

5. R. M. Rilke, «*Schwarze Katze*». (Tendré que intentar en otro lugar, más tarde, una lectura de este poema cuyo redescubrimiento debo a Werner Hamacher.) Este poema está dedicado, por así decirlo, a «tu mirada» (*dein Blick*) y al espectro (*Ein Gespenst*: ésas son las primeras palabras); podría estar configurado con aquel que Rilke firmó sobre «La pantera» que comienza por nombrar la mirada, «su mirada» esta vez (*Sein Blick*, ésas son las primeras palabras), y cuyo descubrimiento debo a Richard Macksey que también ha traducido el poema al inglés [«El gato negro» y «La pantera», en *Nuevos poemas*, ed. bilingüe, trad. de F. Bermúdez-Cañete, Hiperión, Madrid, 1991]. Desde Cerisy, los amigos de los gatos y mis amigos del mundo entero me ofrecen gatos de este modo. Es también aquí la ocasión de saludar esa obra maestra titulada *Miaulique – Fantasie chromatique*, de Jean-Claude Lebensztejn (de próxima aparición). [Aparecida en 2002, Le Passage, Paris/New York.]

A propósito, ¿por qué se dice que «te ha comido la lengua el gato»?

6. «Los ojos del animal nos hablan un gran lenguaje [...]. Miro a veces a mi gata

la letra al menos, estos gatos de poetas y filósofos no hablan. «Mi» gata (aunque una gata no pertenece nunca) ya no es tampoco esa *que habla* en *Alicia en el país de las maravillas*. Por supuesto, si queréis a toda costa sospechar de mi perversidad, cosa siempre posible, sois muy libres de oír o de recibir la protesta que dice —yo acabo de hacerlo— «realmente, un gatito», como la cita traducida del capítulo XI de *Al otro lado del espejo*. Dicho antepenúltimo capítulo, titulado «El despertar» («*Waking*»), sólo consta de una frase: «—*and it really* was *a kitten after all*»: «... y, finalmente, *era* realmente un gatito» o, según otra traducción, «... y, finalmente, era de hecho una gatita negra».

Por supuesto hubiera querido, pero no hubiera tenido nunca tiempo de hacerlo, inscribir todas mis palabras en una lectura de Lewis Carroll. No es seguro, por lo demás, que no lo haga, de buen grado o por fuerza, en silencio, inconscientemente o a vuestras espaldas. No es seguro que no lo haya hecho ya cuando un día, hace unos diez años, di la palabra o dejé paso a un pequeño erizo, una cría de erizo, quizás, ante la cuestión: «¿Qué es la poesía?»[7]. Pues el pensamiento del animal, si lo hay, depende de la poesía. Aquí tenéis una tesis y es eso de lo que la filosofía, por esencia, ha tenido que privarse. Es la diferencia entre un saber filosófico y un pensamiento poético. El erizo de «¿Qué es la poesía?» no heredaba solamente un trozo de mi nombre. Respondía también, a su manera, a la llamada del erizo de Alicia. Acordaos de ese campo de croquet sobre el cual las «bolas eran unos erizos vivos»[8]. Alicia quería «golpear al erizo» con el flamenco que tenía en sus brazos y que se volvía en aquel momento para mirarla de frente («*look up in her face*»[9]) hasta hacerla estallar de risa.

al fondo de los ojos» (M. Buber, *Yo y tú*, trad. de C. Díaz, Caparrós, Madrid, 1993, p. 89). Buber habla también de una «facultad de dirigirnos esa mirada». «Es indudable que la mirada de esta gata, que se enciende al contacto con la mía, me preguntaba desde el primer momento: '¿Es posible que te dirijas a mí? [...] ¿Es que yo existo?' [El *Yo* es aquí la perífrasis de una palabra que no tenemos y que designa un *Sí* sin *Yo*] [...]» [trad. cit., pp. 89-90].

7. Aparecido en primera instancia bajo el título «*Che cos'è la poesia?*» en la revista italiana *Poesía* I/11 (1988), retomado en *Po&sie* 50 (1989) y, finalmente, en *Points de suspension - Entretiens*, Paris, Galilée, 1992 [«¿Qué es la poesía?» e «*Ich bünn all hier*. 'Ya estoy aquí'. Conversación con J. Derrida». Entrevista de Maurizio Ferraris, trad. de C. de Peretti y P. Peñalver: *Er. Revista de filosofía* (Sevilla) 9/10 (invierno de 1989-verano de 1990), pp. 165-170 y pp. 171-190, respectivamente].

8. L. Carroll, *Alicia en el país de las maravillas. A través del espejo*, trad. de R. Buckley, Cátedra, Madrid, ²1995, pp. 184-185: «*The crocket balls were live hedgehogs* [...]».

9. «[...] *and was going to give the hedgehog a blow with its head, it would twist itself round and look up in her face*».

¿Cómo puede un animal mirarnos de frente? Éste será uno de nuestros afanes. A continuación Alicia se da cuenta de que «el erizo se había desenrollado y se alejaba lentamente; y casi siempre había un hoyo o un montículo en el lugar donde ella se proponía lanzar al erizo». Era aquél un campo sobre el que «los jugadores jugaban todos al mismo tiempo sin esperar su turno; discutían sin parar y se peleaban por los erizos (*fighting for the hedgehogs*)».

Nos sentiremos más atraídos aún, en silencio *A través del espejo*, cuando tengamos que tratar una especie de *estadio del espejo* y que plantear algunas cuestiones precisamente desde el punto de vista del animal.

Pero si mi gato real no es el gatito de Alicia («el gatito», dicen algunas traducciones para *kitten*, «una gatita negra» dice la que acabo de citar), sobre todo, no voy a apresurarme, como Alicia, a concluir al despertar que no se puede hablar con un gato con el pretexto de que él no responde o que responde siempre lo mismo. Pues todo lo que me dispongo a confiaros consiste sin duda en pediros que me *respondáis*, vosotros, a mí, que me respondáis a propósito de lo que es *responder*. Si podéis. Toda la susodicha cuestión del mencionado animal consistirá en saber no si el animal habla sino si puede saber lo que quiere decir *responder*. Y distinguir una respuesta de una reacción. Retenemos en la memoria, a este propósito, la frase finalmente muy cartesiana de Alicia. La cito, en primer lugar, en traducción:

> Las gatas tienen una costumbre muy mala (Alicia ya lo había observado): les digas lo que les digas, se ponen a ronronear siempre para respondernos. «¡Si tan sólo ronronearan cuando dicen 'sí' y maullaran cuando dicen 'no', o si siguieran cualquier otra regla por el estilo de manera que se pudiera conversar con ellas! ¿Pero cómo se puede hablar con alguien que *responde* siempre lo mismo?»
> En esta ocasión, la gata negra se contentó con ronronear; y era imposible adivinar si quería decir que «sí» o que «no»[10].

Al animal, al gato así llamado *real* en cuanto animal, podemos hablarle, él no responde, no realmente, nunca, esto es lo que concluyó Alicia. Exactamente como Descartes al que oiremos más tarde.

La literalidad cuenta, y también la *cuestión* del animal. La cuestión de la respuesta animal pasa a menudo por lo que está en juego en una letra, por la literalidad de una palabra, a veces de lo que «palabra» quiere decir literalmente. Por ejemplo, aunque la palabra «responder» aparece dos veces en todas las traducciones que he con-

10. L. Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*, trad. cit., p. 377.

sultado, no corresponde a ningún vocablo, a ninguna palabra como tal en el original. Lo implica probablemente sin decirlo, desde luego, de manera económica. Ahí donde la traducción dice, sin subrayar el «siempre»: «les digas lo que les digas, se ponen a ronronear siempre para respondernos», el original decía solamente *«whatever you say to them, they* always *purr»*. Y allí donde la traducción dice, sin subrayar la alusión al *poder* (*can*): «¿Pero cómo se puede hablar con alguien que *responde* siempre lo mismo?», el propio Carroll escribía: *«But how* can *you talk whith a person if they always say the same thing?»*.

Dicho esto, pareciendo el sentido de «respuesta» estar aquí implicado, se puede siempre pensar que la diferencia entre la presencia y la ausencia de la palabra «respuesta» no cuenta. Quizás. Quizá, por el contrario, se debería tomar la cosa muy en serio, pero solamente más tarde.

En todo caso, es increíble esta credulidad de Alicia, ¿no os parece? Ella parece creer, en ese momento dado al menos, que se puede en cambio discernir y decidir, en el hombre, entre un *sí* y un *no*. Ella parece segura de que es posible entonces adivinar, en el hombre, si *sí* o si *no*. No olvidemos que el Gato del conde de Chester, en el transcurso de una escena que merecería una larga meditación, le había dicho: «Estamos locos todos aquí. Yo estoy loco. Tú estás loca»[11]. Después de lo cual se empeña en demostrar esta locura compartida. Es el momento de un simulacro de discusión. Ahora bien, se pierden en ella por la falta de entendimiento acerca del sentido de las palabras, acerca de lo que una *palabra* quiere decir y a fin de cuentas, sin duda, acerca de lo que «palabra», el vocablo «palabra», puede alguna vez querer decir. «Llámalo como quieras» (*«Call it what you like»*), acaba por decirle el Gato a propósito de la diferencia entre gruñir (*growling*) y ronronear (*purring*), antes de anunciarle que asistirá a la partida de croquet de la Reina, allí donde mis pobres erizos acabarán en un estado tan lastimoso.

No, claro que no, mi gato, el gato que me mira en la habitación o en el baño, ese gato que no es quizás «mi gato» ni «mi gata» no viene aquí a representar, como embajador, la inmensa responsabilidad simbólica con la que nuestra cultura desde siempre ha cargado a la estirpe felina, de La Fontaine a Tieck (el autor de *El gato con botas*), de Baudelaire a Rilke, Buber y tantos otros. Si digo «es un gato real» que me ve desnudo es para señalar su irreemplazable singularidad. Cuando responde a su nombre (sea lo que quiera decir «responder», y ésa será por lo tanto nuestra cuestión), no lo hace como el caso

11. *«We're all mad here. I'm mad. You're mad»* (*ibid.*, p. 165).

de una especie «gato», menos todavía de un género o de un reino «animal». Es cierto que yo lo identifico como un gato o una gata. Pero, antes incluso de esta identificación, llega a mí como *ese* ser vivo irreemplazable que entra un día en mi espacio, en ese lugar donde ha podido encontrarme, verme, incluso verme desnudo. Nada podrá nunca hacer desaparecer en mí la certeza de que se trata aquí de una existencia rebelde a todo concepto. Y de una existencia mortal pues, desde que tiene un nombre, su nombre le sobrevive ya. Éste firma su desaparición posible. La mía también. Y esta desaparición, de aquí a allí, *fort/da*, se anuncia cada vez que, haya o no desnudez de por medio, uno de nosotros abandona la habitación.

Pero, vergonzosa de sí misma, esta vergüenza es más intensa, debo subrayarlo enseguida, cuando no estoy solo con la gata en la habitación. Entonces ya no estoy seguro de saber ante quién estoy de ese modo transido de pudor. ¿Se está por lo demás alguna vez solo con un gato? ¿Y con cualquiera? Este gato, ¿es un tercero? ¿U otro en un duelo cara a cara? A esas preguntas volveremos mucho más tarde. En estos momentos, en el borde del asunto, en la inminencia de lo mejor o de lo peor, cuando todo puede ocurrir, allí donde puedo morir de vergüenza o de placer, yo no sé ya hacia qué o hacia quién abalanzarme. Antes que darle caza, a él, al gato, tengo prisa, sí, prisa por esquivar la mirada. Tengo prisa por cubrir la obscenidad del acontecimiento, en una palabra, cubrirme a mí mismo. Un solo pensamiento me tiene entonces en vilo: volverme a vestir, por poco que sea o, lo que viene a ser lo mismo, huir, como si yo me expulsara a mí mismo de la habitación. Y de morderme entonces, por ejemplo, la lengua, en el momento en que me pregunto «¿quién?». ¿Pero, *quién*, por lo tanto? Puesto que ya no sé entonces (a) quién estoy si(gui)endo o a quién expulso, quién me sigue o quién me expulsa. Quién va antes y quién va detrás de quién. Ya no sé por dónde empezar. Locura: «*We're all mad here. I'm mad. You're mad*». Ya no sé responder, ni responder siquiera de la cuestión que me ordena o que me pregunta (a) quién estoy si(gui)endo o tras quien estoy si(gui)endo y sigo así corriendo.

Seguir e *ir tras*: esto no será solamente la cuestión y la pregunta acerca de lo que llamamos el animal. Descubriremos a continuación la cuestión de la pregunta. Aquella que va, en primer lugar, a preguntarse lo que *responder* quiere decir —y si alguna vez un animal (¿pero cuál?) responde a su nombre—. Y a preguntarse si se puede responder de lo que quiere decir «yo estoy si(gui)endo» cuando eso parece regir un «estoy si(gui)endo en cuanto estoy si(gui)endo *tras* el animal» o «soy en cuanto estoy *cerca* del animal».

Estar *tras*, estar *cerca de*, estar *al lado de*: tenemos aquí, en apariencia, diferentes modalidades del ser, incluso del *ser-con*. Con el animal. Pero no es seguro, a pesar de las apariencias, que estas modalidades del ser vengan a modificar un ser previo, menos aún un «yo soy» primitivo. Nombran, en todo caso, cierto orden en el *ser-prieto* (lo que nos indica la etimología, *pressu*, de la que se seguirían las palabras *près, auprès, après* [al lado de, cerca de, tras]), el ser-apremiado, el ser-con como ser estrictamente atado, ligado, encadenado, el ser-bajo-presión, comprimido, impreso, reprimido, apretado-contra según la «estrictura» más o menos fuerte de lo que sigue siendo siempre apremiante. ¿En qué sentido del «prójimo» (que no es forzosamente el de una tradición bíblica o grecolatina) debería decir que estoy próximo o *cerca* del animal, y que lo estoy si(gui)endo y en qué orden de presión? ¿El estar-con-él como estar-al-lado-de-él? ¿Estar-cerca-de-él? ¿Estar-tras-él? *¿Ir-tras-él* en el sentido de la caza, del adiestramiento, de la domesticación o *ir-tras-él* en el sentido de la sucesión y de la herencia? En todos los casos, si voy *tras* él, el animal viene por lo tanto antes que yo, más pronto que yo (*früher* es la palabra que emplea Kant para el animal, y Kant será uno de nuestros testigos por venir). El animal está ahí antes que yo, ahí a mi lado, ahí delante de mí —de mí, que estoy si(gui)endo tras él—. Y así pues, también, puesto que está antes que yo, helo aquí detrás de mí. Me rodea. Y desde este ser-ahí-delante-de-mí se puede dejar mirar, sin duda, pero —la filosofía lo olvida quizás, ella sería incluso este olvido calculado— él también puede mirarme. Tiene su punto de vista sobre mí. El punto de vista del otro absoluto y esta alteridad absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato.

¿Qué ponen en juego estas preguntas? No hay que ser un experto para prever que implican un pensamiento de lo que quiere decir vivir, hablar, morir, ser y mundo como ser-en-el-mundo o como estar-en-el-mundo o ser-con, ser-ante(s), ser-detrás, estar-tras, ser y seguir, ser seguido o ser siguiente ahí donde *yo estoy si(gui)endo*, de una manera u otra pero irrecusablemente, tras lo que ellos denominan el animal. Es demasiado tarde para negarlo, habrá estado ahí antes que yo, que estoy si(gui)endo tras él. *Tras* y *al lado* de lo que ellos denominan el animal y *con él*. Lo queramos o no y hagamos lo que hagamos con ello.

Me será preciso más de una vez, os ruego que me perdonéis, volver sobre la ambigüedad de esta escena. Haré todo lo posible para evitar presentarla como una escena primitiva: el insensato teatro de

lo radicalmente otro que ellos denominan «animal» y por ejemplo «gato». Sí: de lo radicalmente otro, más otro que cualquier otro y que *ellos* denominan un animal, por ejemplo un gato, cuando aquél me mira desnudo, en el momento en que me presento a mí mismo, de mí mismo a él o, más bien, en ese extraño momento donde, antes de la fecha, antes incluso de quererlo y de saberlo yo mismo, le soy pasivamente presentado desnudo, soy visto y visto desnudo, antes incluso de ver*me* visto por un gato. Antes incluso de verme o saberme visto desnudo. Yo le soy presentado antes incluso de presentarme. No hay desnudez más que en esta pasividad, en esta exposición involuntaria de sí. La desnudez no se despoja más que en esta exposición de frente, cara a cara. Aquí, frente a un gato de uno *u* otro sexo o de uno *y* otro sexo. Y frente a un gato que seguirá mirándome y viéndome partir cuando le vuelva la espalda, un gato al que desde ese momento, no viéndole ya verme, por detrás, corro el riesgo entonces de olvidar.

Acabo de conjugar la pasividad con la desnudez. Esta pasividad desnuda, podríamos apodarla, con una palabra que volverá más de una vez, desde lugares y según registros diferentes, la *pasión del animal*, *mi* pasión *del* animal, mi pasión del otro animal: verse visto desnudo bajo una mirada cuyo fondo permanece sin fondo, a la vez inocente y cruel quizás, quizá sensible e impasible, buena y mala, ininterpretable, ilegible, indecidible, abisal y secreta: radicalmente otra, lo radicalmente otro que es cualquier otro pero ahí donde, en su proximidad insostenible, no me siento todavía con ningún derecho ni con ningún título para llamarlo mi prójimo o menos aún mi hermano. Pues deberemos preguntarnos, inevitablemente, lo que le ocurre a la fraternidad de los hermanos cuando un animal entra en escena. O, a la inversa, lo que le ocurre al animal cuando un hermano va tras el otro, cuando Abel va después de Caín, el cual va tras Abel. O cuando un hijo va tras su padre. ¿Qué les ocurre a los animales, que sustituyen o no, al asno y al carnero en el monte Moriah?

¿Qué me hace ver esta mirada sin fondo? ¿Qué me «dice» ésta, la cual manifiesta en suma la verdad desnuda de cualquier mirada, cuando esta verdad *me hace ver* en los ojos del otro, en los ojos *videntes* y no solamente *vistos* del otro? Pienso aquí en esos ojos videntes o en esos ojos de vidente, de los que sería preciso a la vez *ver y olvidar* el color. Para mirar la mirada del otro, dice Lévinas, se debe olvidar el color de sus ojos, dicho de otro modo, ver la mirada, el rostro que ve antes que los ojos visibles del otro. Pero cuando Lévinas recuerda que «la mejor manera de encontrar al otro es no reparar siquiera

en el color de sus ojos...»[12], habla en ese momento del hombre, del prójimo en cuanto hombre, del semejante y del hermano, piensa en el otro hombre, y eso constituirá para nosotros, ya lo veremos más adelante, la ocasión de una gran inquietud.

Como toda mirada sin fondo, como los ojos del otro, esa mirada así llamada «animal» me hace ver el límite abisal de lo humano: lo inhumano o ahumano, los fines del hombre, a saber, el paso de las fronteras desde el cual el hombre se atreve a anunciarse a sí mismo, llamándose de ese modo por el nombre que cree darse. Y en esos momentos de desnudez, bajo la mirada del animal, todo puede ocurrirme, soy como un niño dispuesto al apocalipsis, *soy el apocalipsis mismo*, es decir, el último y el primer acontecimiento del fin, la revelación y el veredicto. Estoy si(gui)endo el Apocalipsis, me identifico con él corriendo detrás de él, tras él, tras toda su zoo-logía. Cuando pasa el instante de extrema pasión y vuelvo a encontrar la paz, entonces puedo hablar tranquilamente de las bestias del Apocalipsis, visitarlas en el museo, verlas en pintura (aunque, para los griegos, la zoografía designaba el hecho de pintar retratos de los seres vivos en general y no solamente la pintura de animales), puedo visitarlas en el zoo, leerlas en una Biblia o hablar de ellas como un libro.

Si he empezado por decir «lo radicalmente otro que ellos *denominan* 'animal' y por ejemplo 'gato'», si he subrayado la llamada y las comillas de una cita, no ha sido únicamente para anunciar un problema que ya no nos abandonará, por lo tanto: el de la interpelación y el de la *respuesta* a la llamada.

Antes de proseguir en esta dirección, dejadme confiaros la hipótesis que me pasó por la cabeza la última vez que crucé la mirada con una gata-gato que parecía implorarme, pidiéndome claramente que le abriera la puerta para salir enseguida, cosa que ella hace a menudo, por ejemplo cuando me sigue primero al baño y se arrepiente al momento. Es, por lo demás, una escena que se reproduce todas las mañanas. Al despertar, la gata me sigue hasta el baño reclamando su desayuno, pero exige salir de dicho baño en cuanto ella (o él, la gata-gato) me ve desnudo y dispuesto a hacer algo totalmente distinto, decidido a hacerla esperar. Mientras que estoy aquí desnudo bajo los ojos de lo que ellos denominan «animal», una ficción aparece entonces como un cuadro ante mi imaginación, una especie de clasificación linneana, una taxonomía del *punto de vista de los animales*: no habría en el fondo, además de la diferencia evocada antes entre el

12. E. Lévinas, *Éthique et Infini*, Le Livre de Poche, Paris, 1984, p. 79 [*Ética e infinito*, trad. de J. M. Ayuso Díez, Visor, Madrid, 1991, p. 79].

poema y el filosofema, más que dos tipos de discurso, dos situaciones de conocimiento sobre el animal, dos grandes formas de tratado teórico o filosófico del animal. Lo que los distingue es, evidentemente, el lugar, incluso el cuerpo de sus firmantes; es la huella que esta firma deja en el corpus y en la temática propiamente científica, teórica o filosófica. Estarían, en primer lugar, los textos firmados por gente que, sin duda, ha visto, observado, analizado, reflexionado al animal pero que nunca se ha *visto vista* por el animal; gente que nunca se ha cruzado con la mirada de un animal posada sobre ellos (por no hablar siquiera de su desnudez); aunque se hayan visto vistos un día, furtivamente, por el animal, no lo han tenido en absoluto en cuenta (temática, teórica, filosóficamente); no han podido o querido extraer ninguna consecuencia sistemática del hecho de que un animal pudiese, mirándoles a la cara, verlos, vestidos o desnudos y, en resumen, sin una palabra *dirigirse a ellos*; no han tenido en absoluto en cuenta el hecho de que lo que denominan «animal» podía *mirar*los *y dirigirse* a ellos desde allá, desde un origen radicalmente distinto. Esta categoría de discursos, de textos, de firmantes (aquellos que no se han visto vistos nunca por un animal que se dirigiera a ellos) es con mucho la más abundante; es sin duda la que reúne a *todos* los filósofos y a todos los teóricos *en cuanto tales*. Al menos de cierta «época», digamos desde Descartes hasta nuestros días. Aunque dentro de un momento diré por qué la palabra «época» e incluso este historicismo me dejan también inquieto o insatisfecho. Pertenecen manifiestamente a esa categoría casi-epocal todos esos filósofos (todos ésos y no todas ésas, porque esta diferencia no es aquí insignificante) que localizaré más tarde para apoyar mi propuesta y para inscribirlos en la misma configuración. Por ejemplo Descartes, Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas[13]. Sus discursos son sólidos y profundos pero, en estos discursos, todo sucede como si aquéllos no hubieran sido nunca mirados, y sobre todo desnudos, por un animal que se hubiera dirigido a ellos. Todo sucede, al menos, como si esta experiencia turbadora, suponiendo que les haya ocurrido, no hubiese sido teóricamente grabada, precisamente allí donde convertían al animal en un *teorema*, una cosa vista y no vidente. La experiencia del animal que ve, del animal que

13. Cuatro sesiones siguieron a esta introducción, el mismo día y el siguiente, cuatro sesiones en el transcurso de las cuales propuse unas lecturas de Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan. Tan pacientes y micrológicas como fueron posibles, estas interpretaciones estaban destinadas a poner a prueba las hipótesis de trabajo que bosquejo aquí, en el umbral de una obra en preparación [estas cuatro sesiones constituyen los capítulos II y III *infra*].

los mira, no la han tenido en cuenta en la arquitectura teórica o filosófica de sus discursos. La han negado, en resumidas cuentas, tanto como la han desconocido. A partir de ahora, rondaremos alrededor de esta inmensa denegación cuya lógica atraviesa toda la historia de la humanidad y no solamente de la configuración casi-epocal que acabo de evocar. Sucede como si los hombres de esta configuración hubieran visto sin ser vistos, como si ellos hubieran visto al animal sin ser vistos por él, sin haberse visto vistos por él: sin haberse visto vistos desnudos por alguien que —desde el fondo de una vida llamada animal y no solamente a través de la mirada— les habría obligado a reconocer, en el momento de dirigirse a ellos, que eso les miraba y les concernía.

Pero como en el fondo no creo que esto no les haya ocurrido nunca, ni que no se les haya significado, figurado o metonimizado de algún modo, más o menos secretamente, en el gesto de su discurso, quedaría por lo tanto por descifrar el síntoma de esta denegación. Éste no podría figurar como una negación entre otras. Dicha denegación instituye lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio.

En cuanto a la otra categoría de discurso, por parte de los firmantes que de entrada son poetas o profetas, en situación de ofrecer poesía o profecía, por parte de aquellos o aquellas que confiesan hacerse cargo de la interpelación que el animal les dirige, antes incluso de tener el tiempo y el poder de zafarse de aquella, de zafarse desnudos o en bata, yo no conozco todavía ningún *representante estatutario* de esto, a saber, ningún sujeto en cuanto hombre teórico o filosófico, jurídico e incluso en cuanto ciudadano. No lo he encontrado pero, a buen seguro, ahora estoy aquí buscándolo.

Es la pista que sigo, la pista que rastreo tras las huellas de ese «radicalmente otro que ellos *denominan* 'animal' y por ejemplo 'gato'».

¿Por qué volver-a-nombrar esta denominación? ¿Por qué decir «lo radicalmente otro que ellos *denominan* 'animal' y por ejemplo 'gato'»? Para recordar una escena de la denominación, comenzando por el comienzo, a saber, el Génesis; por lo menos cierto reinicio, un segundo comienzo en lo que se conoce como el *segundo* relato del *Bereshit*, pues es necesario precisar que se trata aquí de una segunda «Cabecera» (según la traducción de Chouraqui). En ese caso, el hombre que entonces da nombre a los animales no es solamente Adán, el de la tierra, el que fue formado de la tierra, sino Ish antes que Ishá, el hombre antes que la mujer: es entonces el hombre, Ish, todavía solo, quien da sus nombres a los animales creados antes que él: «el que fue formado de la tierra gritó los nombres para toda bestia», dice una

traducción[14]. «El hombre llamó por sus nombres a todo el ganado», dice otra traducción[15].

Volvemos a insistir: esto sucede así solamente en el *segundo* relato. Si creemos lo que se conoce como el *primer* relato, Dios creó al hombre a su imagen pero lo puso en el mundo de golpe, de una sola vez, macho y hembra. Dar nombre habría sido entonces el hecho realizado por un hombre-pareja, por así decirlo. Ese dar nombre originario a los animales no tiene lugar en el primer relato. No es el hombre-mujer del primer relato sino el hombre *solo antes* de la mujer quien, en el segundo relato, les da sus nombres, *sus* nombres a los animales. En cambio, es ya en el mencionado primer relato donde ese formado de la tierra, creado a réplica de Dios, y creado macho-hembra, hombre-mujer, recibe enseguida la orden de *someter* a los animales. Para obedecer debe manifestar su dominio sobre ellos, su dominación, incluso su poder de amaestrarlos. Después de haber creado, en el quinto día, a los animales vivos (el ganado, es decir, los animales para domesticar; los pájaros, los peces, los reptiles y las bestias salvajes), después de haberlos bendecido:

> Elohim dijo: «¡Hagamos al hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza! [Inmediatamente, hay un paso al plural] ¡Que ellos *tengan autoridad* [el subrayado es mío] sobre los peces del mar y sobre los pájaros del cielo, sobre el ganado, sobre todas las bestias salvajes y sobre todos los reptiles que se arrastran por la tierra!». Elohim creó pues al hombre a su imagen, a imagen de Elohim lo creó. Él los creó hombre y mujer. Elohim los bendijo y Elohim les dijo: «¡Fructificad y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla, *tened autoridad* [el subrayado sigue siendo mío] sobre los peces del mar y sobre los pájaros del cielo, sobre todo ser vivo que se mueva sobre la tierra!» (Dhormes).

> Elohim dijo: «Haremos a Adán —el Formado de la tierra—
> a nuestra réplica, según nuestra semejanza.
> Ellos *someterán* [el subrayado es mío] al pez del mar, al ave de los cielos,
> a la bestia, a toda la tierra, a todo reptil que se arrastre en la tierra».
> Elohim crea al formado de la tierra a su réplica,
> a réplica de Elohim, él lo crea,
> macho y hembra, él los crea.
> Elohim los bendice y les dice:
> «Fructificad, multiplicaos, llenad la tierra, conquistadla.

14. A. Chouraqui (Desclée de Brouwer).
15. E. Dhormes (Gallimard).

> *Someted* [el subrayado sigue siendo mío] al pez del mar, al ave de los cielos,
> a todo ser vivo que repte por la tierra» (Chouraqui).

Ése fue el primer relato. Dios ordena al hombre-mujer que dé órdenes a los animales, pero no le pide todavía que los nombre. ¿Qué pasa a continuación en el segundo relato? Sucede entonces una de las cosas, una y doble cosa, dos veces a la vez que —me parece— se señala menos, la mayoría de las veces, en la lectura de este Génesis infinito en su segundo soplo.

Por una parte, dar nombre a los animales se hace *a la vez* antes de la creación de Ishá, la mujer parte del hombre *y*, en consecuencia, antes de que se sintieran desnudos; y están en primer lugar desnudos sin ninguna vergüenza («Los dos están desnudos, el formado de la tierra y su mujer: no palidecen por ello»). Después del paso de cierta serpiente, de la que volveremos a hablar, se sentirán desnudos y tendrán vergüenza.

Sobre todo, *por otra parte*, este dar nombre a gritos sigue siendo *a la vez* libre *y* vigilado, bajo vigilancia, bajo la mirada de Yahvé-Elohim que, sin embargo, no interviene. Deja a Adán, deja al hombre, al hombre solo, Ish sin Ishá, la mujer, le deja gritar libremente los nombres. Le deja entregarse solo a las denominaciones. Pero aquél espera al hombre solo a la vuelta de la esquina, lo vigila con una mezcla de curiosidad y autoridad. Dios observa: Adán es observado, está en observación, nombra bajo observación. Traducción de Chouraqui: «Los hace dirigirse hacia el formado de la tierra *para ver* lo que les gritará». Los hace ir, convoca a los animales que por lo demás había creado, decía el primer relato, y subrayo con intensidad ese rasgo importante porque nos interesará con vistas a «someter»los (Chouraqui) al hombre, con el fin de colocarlos bajo «la autoridad» (Dhormes) del hombre. Más precisamente, ha creado al hombre a su semejanza *para que* el hombre *someta*, *dome*, *domine*, *adiestre* o *domestique* a los animales nacidos antes que él y asiente su autoridad sobre ellos. Dios destina a los animales a experimentar el poder del hombre, *para ver* el poder del hombre en acto, para ver el poder del hombre puesto en acción, para ver al hombre tomar el poder sobre todos los demás seres vivos. Chouraqui: «Dios los hace ir hacia el formado de la tierra *para ver* lo que les gritará». Dhormes: «Los condujo hacia el hombre *para ver* cómo los llamaría».

Este «para ver», acabo de subrayarlo dos veces, parece prodigioso. Es la misma expresión en las dos traducciones. Dios deja a Ish completamente solo, en efecto, y la libertad de nombrar a los ani-

males supone a la vez su soberanía y su soledad. Sin embargo, todo parece ocurrir como si Dios quisiera a la vez vigilar, velar, conservar su derecho de inspección sobre los nombres que iban a resonar, pero también entregarse a la curiosidad, incluso dejarse sorprender y desbordar por la radical novedad de lo que iba a ocurrir, por el acontecimiento irreversible, oportuno o inoportuno, de una denominación por la cual, por lo demás, Ish, Ish completamente solo, Ish todavía sin mujer, iba a situarse por encima de los animales. Empezar a verlos y a nombrarlos sin dejarse ver ni nombrar por ellos. Dios deja a Ish hablar solo, gritar solo, gritar-nombrar solo, gritar-llamar solo, como si Ish pudiera decir: «Yo nombro», «yo llamo». Completamente solo, Dios deja a Ish llamar a los otros seres vivos, darles nombres en su nombre, a esos animales más viejos o más jóvenes que él, a esos seres vivos que llegaron al mundo antes que él y que fueron nombrados por él, como dice el segundo relato. En ambos casos, en el doble sentido de la palabra, el hombre va *tras* el animal. Lo sigue. Este «*tras*» de la secuencia, de la consecuencia o de la persecución no está en el tiempo, no es temporal: es la génesis misma del tiempo.

Dios deja, por lo tanto, a Ish nombrar solo, le concede dar los nombres en su nombre pero tan solo para ver. Este «para ver» marca *a la vez* la infinitud del derecho de inspección de un dios todopoderoso *y* la finitud de un dios que no sabe lo que va a ocurrirle con el lenguaje. Ni con los nombres. Dios no sabe en suma lo que quiere en el fondo: finitud de un Dios que no sabe lo que quiere en relación con el animal, es decir, con la vida del ser vivo en cuanto tal, de un Dios que ve venir sin ver venir, de un Dios que dirá *yo soy el que soy* sin saber lo que va a ver cuando un poeta que va a dar su nombre a los seres vivos entra en escena. Este «para ver» de Dios potente y desvalido, el primer tiempo, antes del tiempo, de esta exposición de Dios a la sorpresa, al acontecimiento de lo que iba a ocurrir entre el hombre y el animal, ese tiempo antes del tiempo siempre me ha producido vértigo. Como si alguien dijera en forma de promesa o de amenaza: «vas a ver lo que vas a ver», sin saber lo que iba a acabar ocurriendo. Ante el abismo abierto por este tonto ardid, por este fingimiento fingido, ese vértigo es lo que experimento, desde hace tanto tiempo, cuando me escapo ante el animal que me mira desnudo. Me pregunto a menudo si ese vértigo, en relación con el abismo de semejante «para ver» en el fondo de los ojos de Dios, no es el que me atrapa cuando me siento tan desnudo ante un gato, de frente, y cuando, cruzando en ese momento su mirada, oigo al gato o a Dios preguntarse, preguntar*me*: ¿va a llamar?, ¿va a dirigirse a mí? ¿Cómo

va a llamarme, ese hombre desnudo, antes de que yo le dé una mujer, antes de que yo se la atribuya dándosela, antes de que yo se la dé o antes de que él se la dé a sí mismo tomándola a su cargo, bajo su tutela, a su lado?, ¿o de su propia costilla?

Hace tanto tiempo.

Hace tanto tiempo. Es como si el gato se acordase, como si él me recordara sin decir palabra el relato terrible del Génesis. ¿Quién nació el primero antes que los nombres? ¿Quién ha visto venir al otro en esos lugares desde hace tanto tiempo? ¿Quién habrá sido el primer ocupante y, por lo tanto, el amo? ¿El sujeto? ¿Quién sigue siendo el déspota desde hace tanto tiempo?

Las cosas serían todavía demasiado sencillas, la reapropiación antropo-teomórfica habría comenzado, una domesticación incluso correría el riesgo de estar ya en marcha si cediera a mi propia melancolía; si me dedicase, para entenderlo dentro de mí, a sobreinterpretar lo que el gato podía de ese modo, a su manera, decirme, lo que podría sugerirme o simplemente significar en un lenguaje de huellas mudas, es decir, sin palabras; si, en una palabra, yo le prestase las palabras que no necesita, como tampoco la «voz» del gato de Baudelaire («Para decir las frases más largas, / No precisa palabras»).

Pero, al prohibirme prestar, interpretar o proyectar así, ¿debo sin embargo ceder a la otra violencia o a la otra tontería? ¿Aquella que consistiría en suspender la compasión y en privar al animal de todo poder de manifestar, del deseo de manifestar*me* lo que sea e incluso de manifestarme de alguna manera *su* experiencia de *mi* lenguaje, de *mis* palabras y de *mi* desnudez?

Desde los tiempos de la denominación de los animales *antes del pecado original*, manifestaré por el momento, siempre a título de exergo, una reserva: las preguntas que me planteo, los sentimientos que confieso despojado delante de un pequeño ser vivo mudo y el deseo así confesado de escapar a la alternativa de la proyección apropiadora y de la interrupción cortante, todo eso deja adivinar que esa mirada fijada sin una palabra en mi desnudez por un gato, no estoy dispuesto a interpretarlo o a experimentarlo *en negativo*, por así decirlo, como sugiere hacerlo por ejemplo Benjamin dentro de cierta tradición de la que será preciso hablar. Esta tradición atribuye, en efecto, a la naturaleza y a la animalidad así denominadas por Adán una especie de «profunda tristeza (*Traurigkeit*)». Ese duelo melancólico reflejaría una imposible resignación; protestaría en silencio contra la fatalidad inaceptable de ese silencio mismo: haber sido abocado al mutismo (*Stummheit*) y a la ausencia de lenguaje (*Sprachlosigkeit*),

a la ofuscación también, a esa *Benommenheit* de la que habla Heidegger[16] y de la que dice, en un texto que me gustaría más tarde leer con mucho detenimiento, que constituye la esencia de la animalidad (*das Wesen der Tierheit*). *Benommenheit* es la ofuscación muda, el embrutecimiento, el aturdimiento. Se acaba de traducir esa palabra por *perturbación*, para atenuar con un eufemismo la posible violencia de esta calificación pero también para dar cuenta de cierto encerramiento (*Umring*) en el que el animal, que es *alogon*, se encuentra, según Heidegger, privado de acceso, en su apertura misma, al ser del ente en cuanto tal, al ser tal, al «en cuanto tal» de lo que es. La tristeza, el duelo, la melancolía (*Traurigkeit*) de la naturaleza o de la animalidad habrían nacido por consiguiente, según Benjamin, de este mutismo, en efecto (*Stummheit*, *Sprachlosigkeit*), pero también, y por eso mismo, de esta herida sin nombre: haber *recibido el nombre*. Al encontrase privado de lenguaje, se pierde el poder de nombrar, de nombrarse, incluso de *responder* de su nombre. (¡Cómo si el hombre no recibiese también su nombre y sus nombres!)

El sentimiento de esta privación, de este empobrecimiento, de esta carencia: tal sería el gran sufrimiento de la naturaleza (*das grosse Leid der Natur*). Los hombres que viven y hablan en la naturaleza lo hacen con vistas a la liberación, para la redención (*Erlösung*) de este sufrimiento; los hombres y no solamente el poeta, precisa Benjamin. Esta supuesta tristeza no sólo se debe, y esto es ya más importante, a la privación de lenguaje (*Sprachlosigkeit*) y al mutismo, a la privación afásica u ofuscada de las palabras. Si esta supuesta tristeza eleva también una queja, si la naturaleza se queja, con una queja muda pero audible a través de suspiros sensibles y hasta del susurro de las plantas, es porque quizás es preciso invertir los términos. Benjamin lo sugiere. Es necesaria una inversión, una *Umkehrung* en la esencia de la naturaleza. Según la hipótesis de esta inversión que invierte, la naturaleza (y la animalidad en ella) no está triste por ser muda (*weil sie stumm ist*). Por el contrario, es la tristeza, el duelo de la naturaleza, la que la vuelve muda y afásica, la que la deja sin palabra (*die Traurigkeit der Natur macht sie verstummt*). Puesto que, desde hace tanto tiempo, lo que pone triste y, como consecuencia, priva al doliente de sus palabras, lo que le prohíbe la palabra no es un mutismo ni la experiencia de una impotencia, ni un no-nombrar sino, ante todo, *recibir el nombre*. Intuición sobrecogedora. Ser nombrado (*benannt zu sein*), dice Benjamin, incluso cuando aquel que nombra es un igual a los dioses, un bienaventurado, verse dar su propio nombre es qui-

16. Véase *infra*, cap. IV.

zá dejarse invadir por la tristeza, por la tristeza *misma* (que tendría siempre, por lo tanto, por origen esta pasividad del ser-nombrado, esta imposibilidad de reapropiarse su propio nombre) o, al menos, por una especie de presentimiento oscuro de la tristeza. Sería preciso, mejor aún, decir: por un *presentimiento de duelo* (*eine Ahnung von Trauer*). Duelo presentido, pues se trata —me parece—, como en toda denominación, del anuncio de una muerte por venir según la supervivencia del espectro, la longevidad del nombre que sobrevive al portador del nombre. Aquel que recibe un nombre se siente mortal o moribundo precisamente porque el nombre querría salvarlo, llamarlo y asegurar su supervivencia. Ser llamado, oírse nombrar, recibir un nombre por vez primera es quizá saberse mortal e incluso sentirse morir. Ya muerto por estar prometido a la muerte: moribundo. (¿Cómo se podría —planteo la cuestión de pasada— negarle entonces al animal, así privado de la denominación, el acceso a la experiencia de la muerte como tal?) Pero, como lo sugería hace un momento, no estoy si(gui)endo (a) Benjamin cuando me encuentro desnudo ante la mirada del animal, no estoy dispuesto a seguirle en esta hermosa meditación («*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*») escrita en plena mitad de la primera guerra mundial, en 1916.

¿Por qué? Entre otras cosas porque una meditación de este tipo plantea toda esta escena de afasia enlutada en un tiempo de redención, es decir, después de la caída y después del pecado original (*nach dem Sündenfall*). Esto ocurriría así *desde los tiempos* de la caída. Ese tiempo de la caída lo sitúo desde ahora en el cruce no fortuito de dos tradiciones porque, tanto en el relato del Génesis como en el mito de Prometeo (acordémonos del *Protágoras* y de ese momento en que Prometeo roba el fuego, es decir, las artes y las técnicas para reparar el olvido o el retraso de Epimeteo que había equipado perfectamente a todas las razas de animales pero había dejado «al hombre desnudo (*gymnon*)», sin zapatos, sin nada con que cubrirse, sin armas), es, paradójicamente, por una falta o por un defecto del hombre por lo que el propio hombre se tornará sujeto amo de la naturaleza y del animal. Desde el vacío de su carencia, una carencia eminente, una carencia completamente distinta de aquella que atribuye al animal, el hombre instaura o reivindica de una sola y misma vez su *propiedad* (lo propio del hombre que tiene incluso como propio no tener propio) y su *superioridad* sobre la susodicha vida animal. Esta última superioridad, superioridad infinita y por excelencia, tiene como su propio el ser a la vez *incondicional* y *sacrificial*.

Tal sería la ley de una lógica imperturbable, a la vez prometeica y adámica, a la vez griega y abrahámica (judeo-cristiano-islámica). No

dejaríamos de verificar su inmutabilidad hasta en nuestra modernidad. Ahora bien, he querido acordarme de la desnudez delante del gato, desde hace tanto tiempo, desde un tiempo anterior, en el relato del Génesis, desde el tiempo en que Adán, alias Ish, grita sus nombres a los animales *antes de* la caída, desnudo, pero antes de haber tenido vergüenza de su desnudez.

Hablo, por consiguiente, desde hace tanto tiempo. Mi pasión del animal se despierta en esa edad. Confesaba hace un momento tener vergüenza de tener vergüenza. No podía por lo tanto extrañarme de mi turbación, de esta vergüenza de tener vergüenza, desnudo ante el animal o los animales, más que remitiéndome a un tiempo antes de la caída, antes de la vergüenza y la vergüenza de la vergüenza. Antes del mal y antes de los males. ¿Se puede hablar del animal? ¿Podemos aproximarnos al animal y desde el animal vernos vistos desnudos? ¿Desde el animal antes del mal y antes de los males?

Desde esos tiempos, pruebo a hablaros, en particular de mí, en privado o en público, pero en particular de mí. Esos tiempos serían también los que separan en principio, y si eso fuera posible, la autobiografía de la confesión. La autobiografía se transforma en confesión cuando el discurso sobre sí no disocia la verdad de la confesión, por lo tanto, de la falta, del mal y de los males. Y, antes que nada, de una verdad debida, de una deuda, en realidad, que habría que satisfacer. ¿Por qué *deberíamos* la verdad? ¿Por qué pertenecería a la esencia de la verdad ser debida y estar desnuda? ¿Y, por lo tanto, confesada? ¿Por qué ese deber de cumplir con la verdad si esconder la verdad, fingir la verdad, fingir también esconderse, fingir esconderse o esconder la verdad no fuese ya la experiencia del mal y de los males, de una falta posible, de una culpabilidad, de una pasibilidad, de una deuda —de un engaño y de una mentira—?

¿En qué y por qué la verdad sería debida? ¿Y atrapada, sorprendida desde su primer momento, en una lógica de la deuda y del deber? ¿Por qué la verdad sería lo debido, es decir, debida a la veracidad, al desvelamiento de sí, a la verdad de sí como sinceridad? ¿Hay, y en particular en la historia del discurso, incluso del devenir-literatura del discurso, una autobiografía más antigua e intacta que toda confesión, un relato de sí limpio de toda confesión y, por lo tanto, de todo lenguaje redentor en el horizonte de una salvación como liberación? ¿Hay, desde esos tiempos, lugar y sentido para una autobiografía anterior al pecado original y a todas las religiones del Libro? ¿Una autobiografía y unas memorias antes del cristianismo, sobre todo, antes de las instituciones cristianas de la confesión? Podemos dudarlo, desde hace tanto tiempo, y lo que mitigará esa duda no es la

lectura de las inmensas *Confesiones* de nuestra historia europea, tales como han formado nuestra cultura de la subjetividad de san Agustín a Rousseau.

Entre san Agustín y Rousseau, en la misma e irrecusable filiación, en la historia diferenciada del *ego cogito ergo sum*, está Descartes. Él nos espera con sus animales-máquinas. Presumo que no interrumpirá la descendencia que, desde hace tanto tiempo, vincula el género de la autobiografía con la institución de la confesión.

Desde hace tanto tiempo: desde hace tanto tiempo, eso quiere decir desde el tiempo que ha transcurrido, pero también desde el tiempo antes del tiempo. Desde hace tanto tiempo, es decir, desde un tiempo en que no había todavía tiempo, en el que el tiempo no se había cumplido, si fuese posible, antes del veredicto, el vencimiento y la decadencia.

Aunque deba remitir para más tarde una lectura y una interpretación paciente del texto sistemático y fecundo que Heidegger, después de *Ser y tiempo*, consagró en 1929-1930 al animal, apunto lo siguiente a modo de espera, puesto que acabo de hablar del tiempo antes del tiempo: una de esas raras veces, quizá la única vez (está por verificar) en que Heidegger nombra al animal en *Ser y tiempo* —que es también a su manera un tratado (que se consideraría no cristiano) sobre cierta caída del *Dasein*— es para admitir y aplazar para más tarde la dificultad (mi hipótesis: lo que queda aplazado para más tarde lo seguirá estando sin duda para siempre; más tarde es igual aquí a siempre). ¿Qué dificultad? La de saber si el animal *tiene el tiempo*, si está «constituido» por un «tiempo». Eso, dice Heidegger, «sigue siendo un problema» (*bleibt ein Problem*):

> La manera como se haya de delimitar ontológicamente la estimulación y afección de los sentidos en un ser vivo sin más (*in einem Nur-Lebenden*) y cómo y dónde en general el ser de los animales (*das Sein der Tiere*), por ejemplo (*zum Beispiel*), esté constituido por un tiempo, eso sigue siendo un problema en sí [o para sí, *bleibt ein Problem für sich:* sigue siendo un problema original, separado, para tratar aparte][17].

El ser de los animales no es más que un ejemplo (*zum Beispiel*). Pero es un ejemplo fiable, para Heidegger, de lo que llama el «*Nurlebenden*», lo que sería «ser vivo sin más», la vida en estado puro y simple. Creo comprender lo que ese «sin más» (*nur*) quiere decir, lo

17. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927, 68 b, p. 346 [*Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Trotta, Madrid, [3]2003, p. 362].

comprendo por encima, como lo que esto querría querer decir, pero al mismo tiempo, no entiendo nada. Me preguntaré todavía si esa ficción, ese simulacro, ese mito, esa leyenda, ese fantasma que pretende ser un puro concepto (la vida en estado puro: Benjamin confía también en lo que no es, sin duda, ahí más que un pseudo-concepto) no es precisamente la filosofía pura transformada en síntoma de la historia que nos ocupa aquí. ¿Esa historia no es la que se cuenta el hombre, la historia del animal filosófico, del animal para el hombre-filósofo? ¿Es una coincidencia si esta frase es la última antes de un subcapítulo titulado «Die Zeitlichkeit des Verfallens» («la temporalidad del vencimiento» o «de la caída» o «de la decadencia»)?

Lo sugería hace un momento: como para algunos de vosotros quizá, para quienes nos acogen, para aquellos o aquellas que me han hecho el honor de volver una vez más, este castillo sigue siendo para mí, desde hace tanto tiempo, un castillo de la amistad encantada. Desde hace cerca de cuarenta años. Sí, la amistad encantada, la sombra de los rostros, las siluetas furtivas de algunas presencias, los movimientos, los pasos, las músicas, las palabras que se animan en mi memoria, en las terrazas alrededor de nosotros, entre los árboles, a la orilla del agua y en todas las habitaciones de esta gran mansión, empezando por ésta. Me gusta cada vez más esa memoria a la vez enternecida, contenta y melancólica, una memoria a la que le gusta dejarse invadir así por el retorno de reaparecidos, muchos de los cuales afortunadamente están vivos y algunos de ellos, aquí presentes. Otros, desgraciadamente, están muertos desde hace tiempo, aquellos que fueron para mí amigos íntimos y cercanos en vida y lo siguen siendo: Toyosaki Koitchi, Francis Ponge, Gilles Deleuze, Sarah Kofman. Los veo desde aquí vernos y oírnos.

Ahora bien, según mi memoria de ese modo invadida de memoria, mi memoria casi alucinada, desde hace tanto tiempo estoy al borde del discurso más *quimérico*, sin duda, que me haya jamás tentado o del que yo mismo haya hecho la tentativa en este castillo.

La quimera, la tentación o la tentativa de una quimera en un castillo encantado: ésta es la escena. ¿La quimera es un animal, un animal que lo sea y un animal que sea uno? ¿Es más y algo distinto de un animal? ¿O, como se dice con frecuencia de la quimera, más de un animal en uno?

¡El animal, vaya palabra!

Es una palabra, el animal, es una denominación que unos hombres han instituido, un nombre que ellos se han otorgado el derecho y la autoridad de darle al otro ser vivo.

En el punto en el que estamos ahora, antes incluso de que me aventure o pruebe a arrastraros a que me sigáis o persigáis por un itinerario que alguno de vosotros podríais encontrar tortuoso, laberíntico, incluso aberrante, que nos despista de señuelo en señuelo, intentaré pues esta operación de desarme que consiste en *exponer* de manera simple, desnuda, frontal, tan directa como sea posible lo que se podría llamar —puesto que acabo de decir que iba a *exponer*, no exponer como se expone con complacencia mirándose ante un espectador, un retratista o una cámara, sino exponer unas «posiciones», precisamente— unas hipótesis con vistas a unas tesis.

Primera hipótesis: desde hace dos siglos aproximadamente, de manera intensa y según una aceleración alarmante porque no tenemos siquiera reloj ni medida cronológica adecuada para ella, nosotros, nosotros que nos llamamos los hombres, nosotros que nos reconocemos bajo ese nombre, nos encontramos envueltos en una transformación sin precedentes. Esta mutación afecta a la experiencia de lo que seguimos llamando imperturbablemente, como si nada hubiera ocurrido, el animal y/o los animales. Voy a apostar fuerte o a jugar con la barra flexible de este *y/o*. Esta novedad no puede estar determinada más que sobre el fondo de lo más antiguo. Sin cesar deberemos movernos en esa ida y vuelta entre lo más antiguo y lo que viene, en el intercambio entre lo nuevo y el «de nuevo», el «una vez más» de la repetición. Lejos de aparecer, simplemente, en lo que seguimos llamando el mundo, la historia, la vida, etc., esa relación inaudita con el animal o con los animales es tan nueva que debería obligarnos a perturbar todos esos conceptos, a hacer algo más que problematizarlos. Es por lo que dudaría en decir que nosotros *vivimos* eso (si se puede llamar todavía tranquilamente *vida* a esta experiencia en la que llegan a temblar los límites del paso de las fronteras entre *bios* y *zoe*, biológico, zoológico y antropológico, igual que entre vida y muerte, vida y técnica, vida e historia, etc.). Dudaría, por consiguiente, otro tanto en decir que vivimos un giro histórico. La figura del giro implica una ruptura o una mutación instantánea cuyo modelo o figura son todavía genéticos, biológicos o zoológicos (y, por consiguiente, precisamente hay que preguntarse por ellos). En lo relativo a la historia, a la historicidad, incluso a la historialidad, esos motivos, lo precisaremos, pertenecen justamente a *esta* auto-definición, a *esta* auto-aprehensión, a *esta* auto-situación del hombre o del *Dasein* humano respecto del ser vivo y de la vida animal, a esta auto-biografía del hombre que deseo cuestionar hoy.

Como todas esas palabras, y en particular aquella que llamamos historia, pertenecen de manera constitutiva al lenguaje, a los inte-

reses y a los señuelos de esta autobiografía, no deberíamos apresurarnos a acreditarlas o a confirmar su pseudo-evidencia. No hablaré por lo tanto de giro histórico para nombrar una transformación en curso, una alteración a la vez más grave y más irreconocible que un giro histórico en la relación con el animal, en el ser-con que comparten el hombre y lo que el hombre llama el animal: el *ser* de lo que se llama el hombre o el *Dasein con* lo que él llama, o lo que nosotros llamamos, nosotros, lo que nosotros nos atrevemos todavía provisionalmente a llamar generalmente pero en singular *el animal*. Esta alteración, como quiera que se la nombre o se la interprete, nadie podría negar que se acelera, que se intensifica, no sabiendo ya adónde va, desde hace aproximadamente dos siglos, con una profundidad y a un ritmo incalculables.

En toda esta indeterminación suspensiva, ¿por qué decir, como lo he hecho más de una vez, «aproximadamente dos siglos», como si una localización así fuera posible, con todo rigor, en un proceso que es tan viejo, sin duda, como el hombre, como lo que él llama su mundo, su saber, su historia y su técnica? Pues bien, por comodidad inicial y sin pretender aquí ninguna exactitud, para recordar algunos indicios previos que nos permitan entendernos y decir «nosotros» hoy. Esos indicios, por limitarnos a lo más general, son todos aquellos que van mucho más allá de los sacrificios animales de la Biblia o de la Antigüedad griega, mucho más allá de las hecatombes (esos sacrificios de cien bueyes, con todas las metáforas con las que esta expresión ha seguido estando cargada), más allá de la caza, de la pesca, de la domesticación, del adiestramiento o de la explotación tradicional de la energía animal (el transporte o la labranza, los animales de tiro, el caballo, el buey, el reno, etc., y también el perro guardián y la carnicería artesanal y la experimentación con el animal, etc.). En el transcurso de los dos últimos siglos, esas formas tradicionales de tratamiento del animal se han visto alteradas, es demasiado evidente, por los desarrollos conjuntos de *saberes* zoológicos, etológicos, biológicos y genéticos siempre inseparables de *técnicas* de intervención *en* su objeto, de transformación de su objeto mismo y del medio y del mundo de su objeto, el ser vivo animal: por la cría y el adiestramiento a un escala demográfica sin parangón con el pasado, por la experimentación genética, por la industrialización de lo que se puede llamar la producción alimenticia de la carne animal, por la inseminación artificial masiva, por las manipulaciones cada vez más audaces del genoma, por la reducción del animal no solamente a la producción y a la reproducción sobreactivada (hormonas, cruces genéticos, clonación, etc.) de carne alimenticia sino a toda suerte de

otras finalidades al servicio de cierto ser y supuesto bienestar humano del hombre.

Todo esto es demasiado conocido, no nos extenderemos en ello. De cualquier modo que se lo interprete, cualquiera que sea la consecuencia práctica, técnica, científica, jurídica, ética o política que se extraiga de ahí, nadie hoy puede negar este acontecimiento, a saber, las proporciones *sin precedentes* de este sometimiento del animal. Podemos llamar violencia a este sometimiento cuya historia intentamos interpretar aunque sea en el sentido moralmente más neutro de aquel término e incluso cuando la violencia intervencionista se practica en ciertos casos muy minoritarios y en absoluto dominantes, no lo olvidemos jamás, al servicio o para la protección del animal, pero la mayoría de las veces del animal humano. Nadie puede tampoco negar con seriedad la denegación. Nadie puede ya negar con seriedad ni por mucho tiempo que los hombres hacen todo lo que pueden para disimular o para disimularse esta crueldad, para organizar a escala mundial el olvido o la ignorancia de esta violencia que algunos podrían comparar a los peores genocidios (hay también genocidios de animales: el número de las especies en vía de extinción por culpa del hombre nos deja helados). De la figura del genocidio no tendríamos que abusar ni liberarnos demasiado rápido. Porque ésta se complica aquí: la aniquilación de las especies, en efecto, estaría en marcha pero pasaría por la organización y la explotación de una supervivencia artificial, infernal, virtualmente interminable en unas condiciones que los hombres del pasado habrían considerado monstruosas, fuera de todas las supuestas normas de la vida propia de los animales de ese modo exterminados en su supervivencia o en su propia superpoblación. Como si, por ejemplo, en lugar de arrojar a un pueblo a los hornos crematorios y a las cámaras de gas, unos médicos o genetistas (por ejemplo, nazis) hubieran decidido organizar por inseminación artificial la superproducción y la generación asistida de judíos, cíngaros y homosexuales a los que, al ser cada vez más numerosos y estar mejor nutridos, se les habría destinado en un número siempre creciente al mismo infierno, el de la experimentación genética impuesta, el de la exterminación mediante el gas o el fuego. En los mismos mataderos. No abusaré de la facilidad con la que podríamos otorgarle toda su carga patética a las evidencias que estoy recordando de este modo. Todo el mundo sabe en qué terroríficos e insufribles cuadros podría una pintura realista convertir la violencia industrial, mecánica, química, hormonal, genética a la que el hombre somete desde hace dos siglos a la vida animal. Y en lo que se ha convertido la producción, la cría, el transporte y la muerte de esos animales. En lugar de

mostraros esas imágenes poniéndooslas ante los ojos o de despertarlas en vuestra memoria, lo que sería a la vez demasiado fácil y sin fin, diré solamente una palabra sobre este «*pathos*». Si estas imágenes son «patéticas», lo son también porque abren patéticamente la inmensa cuestión del *pathos* y de lo patológico, precisamente, del sufrimiento, de la piedad y de la compasión. Y del lugar que hay que conceder a la interpretación de esta compasión, al hecho de compartir el sufrimiento entre unos seres vivos, al derecho, a la ética, a la política que sería preciso vincular con esta experiencia de la compasión. Puesto que lo que ocurre, desde hace dos siglos, es una nueva experiencia de esta compasión. Ante la invasión por el momento irresistible pero negada, ante la denegación organizada de esta tortura, unas voces se alzan (minoritarias, débiles, marginales, poco seguras de su discurso, de su derecho al discurso y de la puesta en marcha de su discurso en un derecho, en una declaración de derechos) para protestar, para apelar, llegaremos a ello, a lo que se presenta de manera tan problemática todavía como los *derechos del animal*, para despertarnos a nuestras responsabilidades y obligaciones respecto al ser vivo en general y precisamente a esta compasión fundamental que, si se la tomase en serio, debería cambiar hasta los cimientos (y cerca de los cimientos querría trabajar intensamente hoy) de la problemática filosófica del animal.

Pensando en la fuente y en los fines de esta compasión, alguien como Bentham, es bien sabido, propuso hace dos siglos cambiar la forma misma de la cuestión del animal, tal y como domina también el discurso de la tradición tanto en su argumentación filosófica más refinada como en el lenguaje corriente del sentido común. La cuestión, decía Bentham poco más o menos, no es saber si el animal puede pensar, razonar o hablar, etc., como se finge en suma preguntarse siempre (de Aristóteles a Descartes, de Descartes, sobre todo, a Heidegger, a Lévinas, y a Lacan; y esta cuestión ordena la de tantos otros *poderes* o *haberes*: *poder*, *tener*, el poder de dar, el poder de morir, el poder de inhumar, el poder de vestirse, el poder de trabajar, el poder de inventar una técnica, etc. El poder que consiste en tener, como atributo esencial, esta o aquella facultad, por consiguiente, tal o cual poder). La cuestión no sería por lo tanto aquí saber si los animales son del tipo *zoon logon echon*, si *pueden* hablar o razonar gracias al *poder* del *logos* o a *tener*lo, al *poder-tener* el *logos*, la aptitud para el *logos* (y el logocentrismo es, antes que nada, una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de *logos*, privado de *poder-tener* el *logos*: tesis, posición o presuposición que se mantiene desde Aristóteles hasta Heidegger, desde Descartes hasta Kant, Lévinas y Lacan). La cuestión

previa y *decisiva* será saber si los animales *pueden sufrir. Can they suffer?*

¿Pueden sufrir?, preguntaba simplemente y de manera tan profunda Bentham.

Desde su protocolo, la forma de esta pregunta lo cambia todo. La cuestión no concierne ya solamente al *logos*, a la disposición o no del *logos* y de toda su configuración, ni siquiera, más radicalmente, a una *dynamis* o una *exis*, este tener o esta manera de ser, a este *habitus* que se denomina una facultad o un «poder», este poder-tener o este poder que se tiene (como en el poder de razonar, de hablar, con todo lo que ello acarrea). A la cuestión le preocupa cierta *pasividad*. Testimonia, manifiesta ya, como pregunta, la respuesta testimonial a una pasibilidad, a una pasión, a un no-poder. La palabra «poder» (*can*) cambia aquí de sentido y de signo desde que se dice *can they suffer?*. La palabra «poder» vacila entonces. Lo que cuenta, en el origen de una pregunta así, no es ya solamente aquello a lo que se refiere una transitividad o una actividad (poder hablar, poder razonar, etc.); es más bien lo que prevalece en esta auto-contradicción que vincularemos más tarde con la auto-biografía. «¿Pueden sufrir?» viene a ser preguntarse: «¿Pueden *no* poder?» ¿Y qué hay de esta impotencia? ¿Qué hay de la vulnerabilidad experimentada desde esta impotencia? ¿Qué es ese no-poder en el seno del poder? ¿Cuál es la cualidad o la modalidad de esta impotencia? ¿Hasta dónde hay que tenerla en cuenta? ¿Qué derecho concederle? ¿En qué nos atañe? Poder sufrir no es ya un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta im-potencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia.

Con esta cuestión (*Can they suffer?*) no removemos esa roca de certeza indubitable, ese fundamento de toda garantía que se podría buscar por ejemplo en el *cogito*, en el «pienso, luego existo». Sino que, de una forma completamente distinta, nos fiamos aquí de una instancia también radical aunque completamente diferente: lo innegable. Nadie puede negar el sufrimiento, el miedo o el pánico, el terror o el pavor que puede apoderarse de algunos animales y del que nosotros, los hombres, podemos dar testimonio. (El propio Descartes, lo veremos, no pudo alegar la insensibilidad de los animales al sufrimiento.) Algunos pretenderán todavía, llegaremos a ello, discutir el derecho a denominarlo *sufrimiento* o *angustia*, palabras o con-

ceptos que será preciso una vez más reservar al hombre y al *Dasein* en la libertad de su ser-para-la-muerte. Tendremos que problematizar este discurso más adelante. Pero, por el momento, señalemos esto: la respuesta a la pregunta *Can they suffer?* no ofrece lugar a dudas. Por lo demás, nunca ha dejado lugar a la duda; por ese motivo la experiencia que tenemos de esto no es ni siquiera indubitable: precede a lo indubitable, es más vieja que él. No hay duda tampoco para la posibilidad en nosotros, entonces, de un impulso de compasión, incluso si a continuación es ignorado, reprimido o negado, mantenido a raya. Antes de lo *innegable* de esta respuesta (sí, sufren, como nosotros que sufrimos por ellos y con ellos), ante esta respuesta que precede a cualquier otra pregunta, la problemática cambia de terreno y de cimientos. Quizá pierde toda seguridad aunque, en todo caso, no reposa ya sobre el antiguo supuesto basamento natural (un terreno) o artefactual e histórico (unos cimientos). Los dos siglos a los que me refiero algo burdamente para situar nuestro presente en relación con esto son los dos siglos de una lucha desigual, de una guerra en curso y cuya desigualdad podría un día invertirse entre, de una parte, aquellos que violan no solamente la vida animal sino hasta ese sentimiento de compasión y, de otra parte, aquellos que apelan al testimonio irrecusable de esta piedad.

Es una guerra a propósito de la piedad. Esta guerra no tiene edad, sin duda, pero he aquí mi hipótesis: atraviesa una fase crítica. La atravesamos y estamos atravesados por ella. Pensar esta guerra en la que estamos inmersos no es solamente un deber, una responsabilidad, una obligación; es también una necesidad, una constricción a la cual, por las buenas o por las malas, directa o indirectamente, nadie podría sustraerse, y hoy menos que nunca. Y digo «pensar» esta guerra porque creo que se trata en ella de lo que llamamos «pensar». El animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él. Y pensar comienza quizás ahí.

Aquí está ahora, con vistas a otra tesis, la *segunda hipótesis* que creo que debo deducir sin más tardanza. Concierne o pone en marcha otra lógica del límite. Estaré así tentado de inscribir lo que dice esta tesis en la continuación de estas tres décadas que han estado consagradas —desde *Los fines del hombre* y *El paso de las fronteras*— a la experiencia propiamente transgresora, si no transgresiva, de una *limitrofía*. Dejemos a esa palabra un sentido a la vez amplio y restringido: lo que acerca los límites pero también lo que alimenta, se alimenta, se mantiene, se cría y se educa, se cultiva en los bordes del límite. En la semántica del *trepho*, *trophe*, o del *trophos* encontraría-

mos todo aquello que necesitamos para hablar de lo que deberíamos hablar en el transcurso de esta década sobre el animal autobiográfico: el alimentar, el alimento, la nodriza, la generación, los retoños, el cuidado y el mantenimiento de los animales, el adiestramiento, la educación, la cultura, el vivir y el hacer vivir brindando la vida, el alimento y la cultura, autobiográficamente: la *limitrofía*. Éste es, por lo tanto, el tema. No sólo porque se tratará de lo que se desarrolla y crece en el límite, alrededor del límite, manteniéndose con el límite sino de lo que *alimenta el límite*, lo genera, lo hace crecer y lo complica. Todo lo que diré no consistirá en absoluto en borrar el límite sino en multiplicar sus figuras, complicar, espesar, desalinear, plegar, dividir la línea precisamente haciéndola crecer y multiplicarse. Por lo demás, el sentido llamado primero o literal de *trepho* es éste: transformar espesando, por ejemplo, hacer cuajar la leche. Y bien, no será cuestión de impugnar, por poco que sea, el límite con el que se nos llena la boca, el límite entre el Hombre con *H* mayúscula y el Animal con una *A* mayúscula. No se tratará de enfrentarse de manera frontal o antitética a la tesis del sentido filosófico como sentido común sobre la que está edificada esta relación consigo —la presentación de sí de la vida humana, la autobiografía de la especie humana, toda la historia de sí que se cuenta el hombre, a saber, la tesis de un límite como una ruptura o un abismo entre aquellos que dicen «nosotros, los hombres», «yo, el hombre» y lo que ese hombre de los hombres que dicen «nosotros» *denomina* el animal o los animales—. No me aventuraré ni por un solo instante a impugnar esta tesis ni semejante ruptura ni semejante abismo entre ese «yo-nosotros» y lo que *denominamos* los animales. Imaginar que yo podría, que cualquiera, por lo demás, podría ignorar esta ruptura, incluso este abismo, eso sería, en primer lugar, cegarse ante tantas evidencias contrarias; y en lo que modestamente me concierne a mí, sería olvidar todos los signos que he podido dar, incansablemente, de mi atención a la diferencia, a las diferencias, a las heterogeneidades y a las rupturas abisales antes que a lo homogéneo y a lo continuo. Por lo tanto, no he creído nunca en ninguna continuidad homogénea entre lo que *se* llama el hombre y lo que *él* denomina el animal. No empezaré a hacerlo ahora. Eso sería algo más que sonambulismo, sería simplemente demasiado tonto. Imaginar un olvido tan estúpido o incriminar un desconocimiento tan ingenuo de esta ruptura abisal sería —y esto es todavía más grave— aventurarse a decir poco más o menos cualquier cosa para la causa, para una causa o un interés cualquiera (que no tendría ya nada que ver con aquello de lo que se dice que se quiere hablar). Cuando esta causa o este interés buscan obtener ventaja de la

sospecha simplista de continuismo biológico (cuyas siniestras connotaciones conocemos), más generalmente de la sospecha de genetismo que se querría asociar a este estrafalario perjuicio de continuismo, la andadura se vuelve tan aberrante que en ese punto, en todo caso, no requiere, por mi parte, ni merece, a mi juicio, ninguna discusión directa. Todo lo que he podido avanzar y todo lo que avanzaré hoy se enfrenta de lleno contra el mazazo de este alegato por lo que tiene de falso.

Puesto que una discusión no tiene ningún interés en cuanto a la existencia de algo como una discontinuidad, una ruptura e incluso un abismo entre aquellos que se denominan hombres y lo que los supuestos hombres, aquellos que se nombran hombres, denominan el animal. Todo el mundo está de acuerdo en esto, la discusión está cerrada de antemano y habría que ser más animal que los animales para dudar de esto. Los propios animales lo saben. (Preguntadle pues al asno o al carnero de Abraham o a los seres vivos que Abel pudo ofrecer a Dios: saben lo que les ocurre cuando unos hombres dicen «heme aquí» a Dios y, luego, aceptan sacrificarse, sacrificar su sacrificio o perdonarse.) La discusión merece empezar cuando se trata de determinar el número, la forma, el sentido, la estructura y el espesor estratificado de este límite abisal, de sus bordes, de esta frontera plural y plegada varias veces sobre sí misma. La discusión se vuelve interesante cuando, en lugar de preguntarse si hay o no un límite discontinuo, se procura pensar lo que se transforma en un límite cuando es abisal, cuando la frontera no forma una sola línea indivisible sino más de una línea en abismo y cuando, y por consiguiente, no se deja ya trazar, ni objetivar, ni contar como una e indivisible. ¿Qué son los bordes de un límite que crece y se multiplica alimentándose de abismo? Mi tesis aquí la tenéis pues en tres frases:

1. Esta ruptura abisal no dibuja dos bordes, la línea unilineal e indivisible de dos bordes, el Hombre y el Animal en general.

2. El borde múltiple y heterogéneo de esta ruptura abisal tiene una historia. Macroscópica y microscópica, lejos de estar cerrada, esta historia atraviesa una fase excepcional en la que estamos y para la cual no disponemos de ninguna escala; no se puede por lo demás hablar aquí de historia, de momento o de fase histórica más que desde un presunto borde de la susodicha ruptura, el borde de una subjetividad antropo-céntrica que, autobiográficamente, se cuenta o se deja contar una historia, la historia de su vida: a la que llama la *Historia*.

3. Más allá del borde *supuestamente* humano, más allá de él pero en absoluto en un solo borde opuesto, en (el) lugar de «El Animal»

o de «La-Vida-Animal», ya hay ahí una multiplicidad heterogénea de seres vivos, más concretamente (pues decir «seres vivos» es ya decir demasiado o no lo bastante), una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización y desorganización entre unos reinos cada vez más difíciles de disociar dentro de las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, de la vida y/o de la muerte. A la vez íntimas y abisales, esas relaciones no son nunca completamente objetivables. No dejan lugar a ninguna exterioridad simple de un término con relación al otro. Se sigue de ahí que jamás tendremos el derecho de considerar a los animales como las especies de un género que se llamaría El Animal, el animal en general. Cada vez que «se» dice «El Animal», cada vez que el filósofo o quien sea dice en singular y sin más «El Animal», pretendiendo designar así a cualquier ser vivo que no sea el hombre (el hombre como «*animale rationale*», el hombre como animal político, como animal hablante, *zoon logon echon*, el hombre que dice «yo» y se toma por el sujeto de la frase que él profiere entonces a propósito del susodicho animal, etc.), pues bien, cada vez, el sujeto de esa frase, ese «se», ese «yo» dice una tontería. Confiesa sin confesar, declara, de la misma manera que un mal se declara a través de un síntoma, hace que diagnostique un «digo una tontería». Y este «digo una tontería» debería confirmar no sólo la animalidad que niega sino su participación comprometida, continuada, organizada en una verdadera guerra de especies.

Aquí están mis hipótesis con vistas a unas tesis sobre el animal, sobre los animales, sobre la palabra animal o animales.

Sí, el animal, ¡vaya palabra!

Es una palabra, el animal, que los hombres se han otorgado el derecho a dar. Esos humanos se han encontrado a sí mismos al dar esta palabra, pero como si la hubieran recibido en herencia. Se han dado la palabra para encerrar a un montón de seres vivos bajo un único concepto: El Animal, dicen. Y se han dado esta palabra otorgándose de esta manera a sí mismos, con el fin de reservarlo para sí mismos, los humanos, el derecho a la palabra, al nombre, al verbo, al atributo, al lenguaje de las palabras, en resumen, a eso mismo de lo que estarían privados los otros en cuestión, aquellos a los que se encierra en el gran territorio del animal. Todos los filósofos que interrogaremos (desde Aristóteles a Lacan, pasando por Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas), todos, dicen lo mismo: el animal está privado de lenguaje. O, más concretamente, de respuesta, de una respuesta que hay que distinguir precisa y rigurosamente de la reacción: del derecho y del

poder de «responder». Y, por lo tanto, de tantas otras cosas que serían lo propio del hombre.

Los hombres serían, en primer lugar, esos seres vivos que se han dado la palabra para hablar con una sola voz del animal y para designar en él al único que habría quedado sin respuesta, sin palabra para responder.

El mal está hecho desde hace mucho tiempo y para mucho tiempo. El mal se debería a esta palabra, se concentraría más bien en esta palabra, el animal, que los hombres se han dado, como en el origen de la humanidad, y se la han dado con el fin de identificarse, para reconocerse, con vistas a ser lo que ellos dicen ser, hombres, capaces de responder y respondiendo al nombre de hombres.

De cierto mal que tiene que ver con esa palabra es de lo que querría tratar de hablar, en principio balbuciendo algunos aforismos quiméricos.

El animal que estoy si(gui)endo, ¿habla?

Es una pregunta intacta, virgen, nueva, todavía por venir, una pregunta completamente desnuda.

Pues el lenguaje es como el resto, no basta con hablar de él. Que este animal parezca aquí hablar francés, y no sea sin embargo menos animal por ello, es algo de lo que se podría rastrear la huella desde esta primera pregunta: «El animal que estoy si(gui)endo ¿habla?». Esta cuestión puede ser fingida, lo mismo que el paso del «yo» al «él». La pregunta puede ser el ardid o la estratagema de una *rhetorical question*, como suele decirse, que estaría ya segura de su respuesta. Se hablará mucho de la respuesta, en seguida, y sin duda trataré de sobrentender que no se podría tratar de la supuesta animalidad del animal sin tratar la cuestión de la respuesta y de lo que *responder* quiere decir. Y *borrarse*. Lo veremos: incluso aquellos que, desde Descartes hasta Lacan, han concedido al susodicho animal cierta aptitud para el signo o la comunicación, siempre le han negado el poder de *responder*, de *fingir*, de *mentir* y de *borrar* sus huellas.

Pero ficticia o no, cuando pregunto «El animal que estoy si(gui)endo, ¿habla?», esta misma pregunta aparece al instante firmada, sellada por alguien.

¿Qué sella? ¿Qué pretende? Fingida o no, ¿qué parece traducir?

Lo que este animal es, lo que habrá sido, lo que será, querría o podría ser, quizá lo soy yo.

Ahora bien, si digo que *je le suis*, en francés, y en primer lugar en ninguna otra lengua, eso no significa tanto reivindicar algún idioma nacional cuanto recordar un equívoco irreductible (del que volveremos a hablar): la firma de un animal podría todavía borrar o

confundir su huella. Dejarla borrarse, más bien, no poder impedirle borrarse. Y esta posibilidad —trazar, borrar o confundir su firma, dejarla perderse— tendrá entonces un gran alcance. Disponer o no de sus huellas para confundirlas, para borrarlas aunque, como lo hemos dicho, algunos podrían hacerlo (el hombre por ejemplo) y otros no (el animal por ejemplo según Lacan), eso no es quizás una alternativa fiable alrededor de un límite indivisible. Tras esos pasos y sobre esas pistas habrá que volver. Que una huella pueda siempre borrarse y para siempre no significa en absoluto —y ésta es una diferencia crítica— que alguien, hombre o animal, lo subrayo, *pueda por sí mismo* borrar sus huellas.

Cuestión de palabras, por lo tanto. Puesto que no estoy seguro de que lo que yo vaya a deciros tenga otra ambición que explorar un lenguaje, en el transcurso de una especie de ejercicio de quimera experimental o de poner a prueba un testimonio. Sólo para ver. Podemos hacer como si yo intentase solamente analizar, para ponerlas a prueba y para ver, para ver venir lo que llega, algunas modalidades discursivas del empleo que *ellos, los humanos,* hacen de algunas palabras (insisto en el «ellos»), pero también como si yo intentase, y por algún tiempo todavía, batir, oler, seguir pistas, seguir algunos considerandos del empleo tan confiado que hacen y que, por el momento, hacemos juntos de palabras como, por lo tanto, «animal» y «yo».

Una inquietud crítica insistirá, una protesta incluso se repetirá sin cesar a través de todo lo que querría articular. Apuntará en primer lugar y todavía al empleo en singular de una noción tan general como «El Animal», como si todos los seres vivos no humanos pudieran reagruparse en el sentido común de este «lugar común», el Animal, sean cuales fueren las diferencias abisales y los límites estructurales que separan, en la esencia misma de su ser, a todos los «animales», nombre que conviene por lo tanto mantener en principio entre comillas. En ese concepto que sirve para todo, en el vasto campo del animal, en el singular general, en la estricta clausura de este artículo definido («el Animal» y no «unos animales») estarían encerrados, como en una selva virgen, un parque zoológico, un territorio de caza o de pesca, un terreno de cría o un matadero, un espacio de domesticación, *todos los seres vivos* que el hombre no reconocería como sus semejantes, sus prójimos o sus hermanos. Y eso a pesar de los espacios infinitos que separan al lagarto del perro, al protozoario del delfín, al tiburón del cordero, al loro del chimpancé, al camello del águila, a la ardilla del tigre o al elefante del gato, a las hormigas del gusano de seda o al erizo de la equidna. Interrumpo mi nomenclatura y llamo a Noé en mi ayuda para no olvidar a nadie en esta arca.

Ya que estoy bosquejando una taxonomía, perdonadme el impudor de otra confesión. No será otobiográfica, como aquella que intenté antaño del lado de un oído de ese Nietzsche que, con Kafka, es un entendido como nadie en animales. Será más bien zootobiográfica. Esta zoo-auto-bio-biblio-grafía será breve. Me autorizo o me obligo a ello, a título de información, precisamente, a título del título de nuestro encuentro «El animal autobiográfico». Y lo haré antes de tratar de otro modo lo que vincula la historia del «estoy si(gui)endo», de la relación auto-biográfica y auto-deíctica consigo como «Yo» con la historia de «El Animal», del concepto humano del animal. Como yo querría hoy avanzar y esbozar algunos pasos siguiendo adelante, es decir, aventurándome sin demasiada retrospección y sin pensármelo dos veces, no volveré sobre los argumentos de tipo teórico o filosófico y de estilo, digamos, deconstructivo que he creído consagrar, desde hace muchísimo tiempo, desde que escribo en realidad, a la cuestión de lo vivo y del ser vivo animal. Habrá sido siempre para mí la gran pregunta, la más decisiva. La he abordado miles de veces, ya sea directamente ya sea de manera oblicua, a través de la lectura de *todos* los filósofos por los cuales me he interesado, comenzando por Husserl y el concepto de *animal rationale*, de vida o de instinto trascendental que se encuentra en el centro de la fenomenología (pero Husserl, paradójicamente, igual que Hegel, no es aquí el más «cartesiano», en lo que se refiere al animal, de todos los filósofos de los que hablaré más tarde). Pero sin autobiografía filosófica, sin volver sobre mis pasos por los caminos de la filosofía, habría podido, habría quizá debido entregarme a una interpretación anamnésica de todos *mis* animales. No forman ciertamente una familia pero son unos animales que estoy si(gui)endo desde siempre, desde hace décadas, desde hace decenios. No lo haré, por pudor y discreción y porque hay demasiados; sería interminable e inconveniente en esta sala. Pero creo que tengo que abrir otras pistas, dos, quizá, para quien quisiera seguir, retrospectivamente, una exploración así. Lo haré brevemente y me limitaré estrictamente al tema de nuestra década.

Por una parte, mis figuras animales se acumulan, ganan en insistencia o en visibilidad, se agitan, hormiguean, se movilizan y se motivan, se mueven y se conmueven cada vez más a medida que mis textos se tornan más visiblemente autobiográficos, más a menudo enunciados en primera persona.

Acabo de decir «figuras animales». Esos animales son sin duda algo distinto de figuras o personajes de fábula. Puesto que una de las metamorfosis más visibles, a mi modo de ver, de lo figural y, precisamente, de la figura animal sería quizá, para lo que me interesa, «La

mitología blanca». Sigue en efecto el movimiento de los tropos y de la retórica, la explicación del concepto con la metáfora merodeando alrededor del lenguaje animal, entre un Aristóteles que retira el lenguaje, la palabra y la *mimesis* al animal y un Nietzsche que reanimaliza, por así decirlo, la genealogía del concepto. Aquel que parodió *Ecce homo* trata de volver a enseñarnos a reír premeditando soltar de algún modo a todos sus animales en la filosofía. A reír y a llorar pues, como sabéis, fue lo bastante loco para llorar al lado de un animal, bajo la mirada o contra el carrillo de un caballo. A veces creo verle tomar ese caballo por testigo y, en primer lugar, tomarle por testigo de su compasión, tomar su cabeza entre sus manos.

Los animales me miran y me conciernen. Con o sin figura, precisamente, se multiplican, me saltan cada vez más salvajemente a la cara a medida que mis textos parecen tornarse, eso querrían hacerme creer, cada vez más «autobiográficos».

Es evidente. Incluso un poco demasiado evidente, comenzando por el final, el final de «un gusano de seda»[18] publicado este año. Ya en la iconografía de *Socrates and Plato* en la Bodleian Library, los animales surgen al hilo de las páginas, dice el firmante de una de las tarjetas postales de julio de 1979, «como *ardillas*», «ardillas», «en un bosque». En cuanto al *mono* de «La mano de Heidegger» (*Psyche*), éste toma, agarra pero no podría dar, ni saludar, ni sobre todo pensar, según el Maestro Heidegger. El *erizo* de «¿Qué es la poesía?» lleva entre sus pelos, entre otras cosas, y en esa carta en primera persona, la herencia de un pedazo de mi nombre. Firmado «Hormigas» en *Lectures de la différence sexuelle.*

Puesto que, *por otra parte,* lo hago notar de pasada, casi todos estos animales son acogidos, de manera cada vez más deliberada, en la apertura de la diferencia sexual. Más precisamente *de las* diferencias sexuales, a saber, de lo que está esencialmente silenciado en casi todos los grandes tratados de estilo filosófico sobre la animalidad del animal. Esta apertura, al inicio de las diferencias sexuales, fue la pista misma del erizo y *del* hormiga pero, sobre todo, en el escrito más reciente, ahí donde se trata precisamente de la desnudez, con y sin velo, el pensamiento de lo que está, se dice, desnudo como un gusano, «Un gusano de seda». De un extremo al otro, este diario en tres tiempos nombra el equívoco de la experiencia sexual en su nacimiento. Trata

18. «Un ver à soie», publicado, en un primer momento, en *Contretemps* 2/3 (febrero de 1997), más tarde en *Voiles* (con H. Cixous), Galilée, Paris, 1998 [«Un verme de seda», en *Velos*, trad. de M. Negrón, Siglo XXI, México, 2001].

de los velos del pudor y de la verdad al tiempo que recuerda uno de los orígenes zootobiográficos de mi bestiario. Tras haber apuntado que «era imposible discernir un sexo», el niño recuerda:

> [...] había efectivamente como una boca marrón pero no se podía reconocer en ella el orificio que era preciso imaginar en el origen de su seda, en esa leche convertida en hilo, en ese filamento que prolongaba su cuerpo y que se retenía allí todavía cierto tiempo: la saliva deshilachada de un esperma muy fino, brillante, reluciente, el milagro de una eyaculación femenina que tomaría la luz y que yo me comía con los ojos [...]. ¿El desplazamiento de sí de ese fantasmita de pene era erección o deshinchamiento? Observaba el progreso invisible de su tejer, un poco como si fuera a sorprender el secreto de un prodigio, el secreto de aquel secreto allí, en la distancia infinita del animal, de esta pequeña verga inocente, tan ajena pero tan próxima en su alejamiento incalculable.

Más adelante, el niño continúa:

> [...] la hilatura de sus hilos, de sus hijos o de sus hijas —más allá de toda diferencia sexual o, más bien, de toda dualidad de los sexos, e incluso de toda cópula—. Al principio, hubo el gusano que fue y no fue un sexo, el niño lo veía muy bien, un sexo quizá ¿pero entonces cuál? Su bestiario comenzaba[19].

Diferencia rítmica entre erección y deshinchamiento. Está sin duda en el centro de lo que nos ocupa aquí, a saber, un sentimiento de pudor vinculado a la posición vertical —por lo tanto, a la erección en general y no solamente al levantamiento fálico— y al cara a cara. Dejemos esta observación para más tarde o para discutirla, especialmente, en lo que se refiere a la diferencia sexual en el pudor mismo: ¿Por qué el hombre sería a la vez *más y menos púdico* que la mujer? ¿Qué debe ser el pudor para ese «*a la vez*» del «*más y menos*»?

Me autorizo con el título de nuestro programa para seguir pasando lista a algunos de mis animales de ayer o de anteayer. Esto nos sitúa incluso en la obligación de cruzar el animal con la autobiografía. Confieso así la vieja obsesión de un bestiario personal y un poco paradisíaco. Dicha obsesión se anunció muy pronto: proyecto loco de convertir todo lo que se piensa o se escribe en zoosfera, el sueño de una hospitalidad absoluta o de una apropiación infinita. ¿Cómo acoger o liberar tantos *animotes* en mí? ¿En mí, para mí,

19. *Ibid.*, pp. 83-84 [trad. cit., p. 86].

como yo? Eso habría dado como resultado a la vez más y menos que un bestiario. Era preciso, sobre todo, evitar la fábula. La afabulación —conocemos la historia— sigue siendo un amaestramiento antropomórfico, un sometimiento moralizador, una domesticación. Siempre un discurso *del* hombre; sobre el hombre, incluso sobre la animalidad del hombre, pero para el hombre y en el hombre.

Antes del bestiario fabuloso me habré otorgado una horda de animales, más bien, en el bosque de mis propios signos y las memorias de mi memoria. He pensado en semejante compañía desde siempre, sin duda, mucho antes de la visitación de innumerables animales que superpueblan ahora mis textos. Mucho antes que *el* hormiga, el erizo o el gusano de seda de ayer; mucho antes que la araña, la abeja o las serpientes de «Freud y la escena de la escritura» (*La escritura y la diferencia*) o de «La mitología blanca» (*Márgenes*); mucho antes que los lobos del «Hombre de los lobos» en «Fors» (*Le Verbier de l'Homme aux loups*); mucho antes que el caballo de *Espolones*, pero sobre todo mucho antes que el caballo de Kant del que se dice en «Parergon» (*La verdad en pintura*), a propósito de la teoría kantiana de la belleza libre y la belleza adherente, que a diferencia de los pájaros y crustáceos ese caballo «incomoda a Kant» (incomoda la teoría, según se lo tenga por salvaje o domesticado, explotado, domado, orientado por el hombre, por el sujeto de los juicios estético y teleológico; relevado por el caballo berberisco que corre en medio de *Glas*, ese caballo de «Parergon» es al que, por lo demás, se compara con el buey, el cordero, el puerco y el asno; hubo también un asno completamente distinto, el asno de todas las referencias multiplicadas, tras las huellas de Zaratustra, con el *Ja Ja* de la afirmación); mucho antes que el topo de no sé dónde, en *Espectros de Marx* creo; mucho antes que la liebre de Florian y que el cisne negro de Kant en *Políticas de la amistad*, pero también mucho antes que aquellos que llamo secretamente «mis amigos los pájaros» de Laguna Beach en «Circonfesión» donde vuelvo a poner también en escena algunas gallinas blancas sacrificadas en el PaRDeS, el día del gran perdón de mi infancia argelina; y todavía mucho antes que el pez de «+ *R*» en *La verdad en pintura*, que conjuga el «yo» con el *Ich* de Ichtus, de Ish y de Ishá, que entrecruza como Khi, mediante un quiasmo, con cierta *Qui-mera*, *Qui-madre* cuyo nombre se descompone en *Glas*, donde cierta águila sobrevuela las dos columnas; mucho antes que todos los virus muertos-vivientes que retornan, indecisos entre vida y muerte, entre animal y vegetal, desde todas partes a obsesionar a la escritura; mucho antes que el recuerdo de todos los animales de Nietzsche en *Espolones* pero también en *Otobiographies*, con cierto «perro hipócrita» (la Iglesia) y las

orejas de un «perro de fonógrafo»; mucho antes que la zooliteratura de Ponge en *Signéponge* (la golondrina, la gamba, la ostra), mucho antes que la esponja misma, ese zoófito marino que se considera equivocadamente un vegetal y de la que he hablado aquí mismo pero a la que había dedicado un pasaje antes, de nuevo en «La mitología blanca», en torno a lo que Bachelard designa con el nombre de «metafísica de la esponja». Pero como, al final del recorrido, desearía volver detenidamente sobre el tratamiento del animal en Heidegger, permitidme dejar un lugar especial, en esta pequeña taxonomía en forma de recordatorio, para una nota entre corchetes. Está en *Del espíritu*. Este librito trata amplia y directamente de ese concepto heideggeriano del animal como «pobre en mundo» (*weltarm*) cuyo análisis querría todavía proseguir mañana, lo más cerca posible del seminario de 1929-1930. La susodicha nota entre corchetes, en mi texto, no pertenece aparentemente a ese desarrollo sobre la problemática del animal. Escenifica la «voracidad roedora, rumiante y silenciosa de un animal-máquina [...] su implacable lógica». Se parece solamente a un animal-máquina, cartesiano o no. Es un animal de lectura y de reescritura: estará funcionando en todas las pistas en que estamos aquí empeñados, anunciándolas y rastreándolas de antemano:

> [Pausa, un instante: para soñar con la figura del corpus heideggeriano el día en que hayamos realizado efectivamente en él, con toda la aplicación y la consecuencia requeridas, las operaciones prescritas por él en un momento u otro: «evitar» la palabra «espíritu», ponerla al menos entre comillas, después tachar todos los nombres que se refieren al mundo cada vez que se habla de algo que, como el animal, no tiene *Dasein* y, por lo tanto, no tiene o tiene poco mundo. Después tachar en todas partes la palabra «ser» con una cruz y, por fin, tachar sin cruz todos los puntos de interrogación cuando se trate del lenguaje, es decir, indirectamente de todo, etc. Nos imaginamos la superficie de un texto expuesta a la voracidad roedora, rumiante y silenciosa de semejante animal-máquina, a su implacable «lógica». Ésta no sería simplemente «sin espíritu», sería una figura del mal. La lectura perversa de Heidegger. Fin de la pausa[20].]

20. *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987, pp. 152-153 [*Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. de M. Arranz, Pre-Textos, Valencia, pp. 151-152]. Ese lenguaje del que habla entonces Heidegger, ese lenguaje «sin» pregunta, sin punto de interrogación, ese lenguaje de «antes de» la pregunta, ese lenguaje de la *Zusage* (aquiescencia, afirmación, acuerdo, etc.) ¿sería por consiguiente un lenguaje sin respuesta? ¿Un «momento» del lenguaje por esencia desligado de toda relación con la respuesta esperada? Pero, si se vincula el concepto del animal, como lo hacen todos ellos, desde Descartes hasta Heidegger, desde Kant hasta Lévinas y hasta Lacan, a la doble imposibilidad, a la doble incapacidad de la pregunta-respuesta, ¿acaso entonces

Este animal-máquina tiene un aire de familia con el virus que obsesiona, aunque no invada, todo lo que escribo. Ni animal ni no-animal, ni orgánico ni inorgánico, ni vivo ni muerto, este invasor potencial sería *como* un virus de ordenador. Se alojaría en un operador de escritura, de lectura, de interpretación. Pero, si puedo señalarlo anticipando ampliamente lo que seguirá, éste sería un animal capaz de tachar (por lo tanto, de borrar una huella, aquello de lo cual Lacan dice que el animal es incapaz). Este casi-animal ya no tendría que referirse al ser *como tal* (aquello de lo cual Heidegger dice que el animal es incapaz) puesto que levantaría acta de la necesidad de tachar el «ser». Pero, entonces, tachar el «ser» e ir más allá o más acá de la pregunta (por lo tanto, de la respuesta) ¿es algo radicalmente distinto de una especie de animal? Otra cuestión que continuará.

Seguimos, nos seguimos. No os impondré una exhibición de esta teoría de animotes que estoy si(gui)endo o que me siguen por todas partes y cuya memoria me resulta inagotable. Lejos del arca de Noé, la cosa se convertiría en un circo, en el momento en que un exhibidor de animales hace desfilar en él a sus tristes sujetos con el lomo encorvado. El animote múltiple seguiría sufriendo al tener siempre al amo encima de él. Estaría hasta las narices de que lo domestiquen, amaestren, adiestren, lo vuelvan dócil, lo controlen, lo domen de esta forma. En lugar de esta casa de fieras con la cual las malas lenguas podrían comparar mi autobibliografía, recordaré solamente la idea o, más bien, la apuesta dudosa de un bestiario filosófico, del bestiario en el origen de la filosofía. Éste no se había impuesto, en primer lugar, por azar en los aledaños de un *pharmakon* indecidible. A propósito de la ironía socrática, que «precipita un *pharmakon* al contacto de otro *pharmakon*», es decir, «invierte el poder y vuelve del revés la superficie del *pharmakon*», intenté entonces (en 1968, hace por lo tanto treinta años) imaginar lo que habría podido ser el programa de un bestiario socrático en vísperas de la filosofía y, más precisamente (lo señalo puesto que hablaremos otra vez de ello esta tarde en torno a Descartes), en un lugar en donde lo demónico, lo maligno, incluso el genio maligno no carece de afinidad con el animal: un animal maligno, por lo tanto, perverso, a la vez inocente, astuto y maléfico. Por limitarnos aquí al programa, una nota precisaba, justo en medio,

el «momento», la instancia, la posibilidad de la *Zusage* pertenece a una «experiencia» del lenguaje de la que se puede decir que, incluso si no es «animal» en sí misma, el «animal» no podría estar privado de ella? Bastaría esto para desestabilizar toda una tradición, para privarla de su argumentación fundamental.

en pleno centro de la encuadernación, entre las dos partes de la «La farmacia de Platón», ese paso de las fronteras alternativas:

> A la vez y/o por turno, el *pharmakon* socrático petrifica y despierta, anestesia y sensibiliza, tranquiliza y angustia. Sócrates es el torpedo narcótico pero también el animal con aguijón [referencia a unos textos muy conocidos]: recordemos la abeja del *Fedón* (91 c); más adelante abriremos la *Apología* en el momento en que Sócrates se compara precisamente al tábano. Toda esta configuración de Sócrates compone un bestiario. [Desde luego, como se trata de figuras de animales en la presentación de sí de Sócrates, se trata efectivamente de un Sócrates «animal autobiográfico».] ¿Es sorprendente que lo demónico se firme en un bestiario? Es a partir de esa ambivalencia zoofarmacéutica y de esa otra *analogía* socrática como se determinan los límites del *anthropos*[21].

A riesgo de equivocarme y de tener un día que retractarme (lo que aceptaría gustoso), me atreveré a decir que, ni por parte de un gran filósofo, de Platón a Heidegger, ni por parte de quienquiera que aborde *filosóficamente, en cuanto tal,* la susodicha cuestión del animal y del límite entre el animal y el hombre, he reconocido nunca una protesta *de principio* y, menos aún, una protesta consecuente contra ese singular general: *el animal.* Ni contra el singular general de un animal con una sexualidad básicamente indiferenciada —o neutralizada cuando no castrada—. Semejante laguna no se deja disociar de muchas otras que forman, volveremos sobre ello, o bien la premisa o bien la consecuencia de este asunto. Jamás se ha pedido cambiar filosóficamente esta apuesta filosófica o metafísica. Digo bien «filosófica» —o metafísica— puesto que este gesto me parece constitutivo de la filosofía misma, del filosofema en cuanto tal. No digo que todos los filósofos se hayan puesto de acuerdo en la definición d*el* límite que separaría al hombre en general del animal en general (aunque éste sea uno de los lugares más acogedores de consenso y, sin duda, la forma dominante del consenso). Pero a pesar, a través y más allá de todas sus discrepancias, los filósofos, siempre, *todos* los filósofos han considerado que este límite era uno e indivisible; y que del otro lado de este límite había un inmenso grupo, un solo conjunto fundamentalmente homogéneo que se tenía el derecho, el derecho teórico o filosófico, de distinguir o de oponer: a saber, el del Animal

21. «La pharmacie de Platon», en J. Derrida, *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972, p. 136, nota 47 [*La diseminación*, trad. de J. M. Arancibia, Fundamentos, Madrid, 1997, p. 179].

en general, el del Animal en singular general. Todo el reino animal a excepción del hombre. El derecho filosófico se presenta entonces como el derecho del «sentido común». Este acuerdo del sentido filosófico y del sentido común para hablar tranquilamente del Animal en singular general es, quizás, una de las más grandes animaladas y de las más sintomáticas de aquellos que se denominan hombres. Volveremos a hablar quizá de la animalada y de la bestialidad más adelante, como de aquello de lo que los animales están en todo caso por definición exentos. No sería posible hablar, no se hace nunca por lo demás, de la animalada o de la bestialidad de un animal. Ésta sería una proyección antropomórfica de lo que queda reservado al hombre como la única garantía finalmente y el único riesgo de un «propio del hombre». Podemos preguntarnos por qué el último atrincheramiento de un propio del hombre, si lo hay, la propiedad que, en ningún caso, podría atribuírsele al animal o al dios se denominaría de este modo la animalada o la bestialidad.

Las decisiones interpretativas (con todas sus consecuencias metafísicas, éticas, jurídicas, políticas, etc.) dependen así de lo que se presupone en el singular general de esta palabra, «el Animal». Estuve tentado, por consiguiente, en un momento dado, para indicar mi camino, no solamente de conservar esta palabra entre comillas como una cita para analizar sino de cambiar de palabra de inmediato, para marcar muy bien que se trata también de una palabra, solamente de una palabra, de la palabra «animal»; de forjar otra palabra singular, a la vez próxima y radicalmente extraña, una palabra quimérica que contraviene la ley de la lengua francesa, el *animot*.

Ecce animote. Ni una especie, ni un género, ni un individuo: es una irreductible multiplicidad viva de mortales y, antes de un doble clon o un acrónimo, una especie de híbrido monstruoso. Una quimera que espera que su Belerofonte le dé muerte.

¿Quién fue Quimera? ¿Qué fue Quimera?

Khimaira, ya lo sabemos, ese nombre propio designó un monstruo que escupía fuego. Su monstruosidad se debía a la multiplicidad, justamente, de los animales, del animote en él (cabeza y pecho de león, entrañas de cabra, cola de dragón): quimera de Licia, nacida de Tifón y de Equidna. *Equidna*, el nombre común, significa serpiente, más precisamente víbora y, a veces, figuradamente, mujer pérfida, una serpiente que no se podría encantar ni hacer erguirse al son de una flauta. Es también el nombre, equidna (*echidna* en inglés), que se da a un animal muy singular que sólo vive en Australia y Nueva Guinea. Este mamífero pone huevos, algo bastante raro. Tenemos un

mamífero ovíparo, por lo tanto, e insectívoro, monotrema también. No tiene más que un orificio (*mono-trema*) útil para todos los fines posibles, para los conductos urinarios, el recto y las vías genitales. Según la opinión de todo el mundo, el equidna se parece al erizo. Junto al ornitorrinco, las cinco especies de equidna forman el conjunto de los monotremas.

Nacida de Tifón y de Equidna, Khimaira me interesa, por consiguiente, puesto que quimérico será mi discurso y poco a poco diré las razones de ello. En primer lugar, por mi viejo apego ambiguo a la figura de Belerofonte, aquel que dio muerte a Khimaira. Merecería una década para él solo. Representa, es bien sabido, la figura del cazador. Él sigue. Es aquel que sigue. Sigue y persigue a la bestia. Belerofonte diría: yo sigo, persigo, acoso, domino y domo al animal. El animal fue, ante todo, Pegaso (antes que Quimera) al que Belerofonte sujeta por el bocado, un «bocado de oro que Atenea le había regalado». Agarrándole por el bocado le hace bailar, le ordena unos pasos de danza. Subrayo de paso esta alusión a la coreografía del animal para anunciar que, mucho más tarde, nos encontraremos con cierta danzidad del animal bajo la pluma de Lacan. Pegaso, caballo arquetípico, hijo de Poseidón y de la Gorgona, era por lo tanto el hermanastro del propio Belerofonte que, descendiendo así del mismo dios que Pegaso, termina siguiendo y domando a una especie de hermano, a otro sí mismo: yo estoy si(gui)endo a medias (a) mi hermano, diría éste en suma, estoy si(gui)endo (a) mi otro y puedo más que él, le sujeto por el bocado. ¿Qué se hace cuando se sujeta a su otro por el bocado? ¿Cuándo se sujeta a su hermano o su hermanastro por el bocado?

Entre Caín y Abel hubo también animal muerto. Y animal domesticado, criado, sacrificado. El hermano mayor, Caín, el agricultor, por lo tanto, el sedentario, ve cómo Dios rechazada su ofrenda de los frutos de la tierra, un Dios que, antes que éstos, prefiere como ofrenda los primogénitos del rebaño de Abel, el pastor.

Dios prefiere el sacrificio del mismo animal que dejó que Adán nombrase: *para ver*. Como si, desde el adiestramiento deseado por Dios hasta el sacrificio del animal preferido por Dios, la invención de los nombres, la libertad que se le dejó a Adán o a Ish para nombrar a los animales no hubiera sido más que una etapa *para ver*, con vistas a proveer de carne de sacrificio en ofrenda a Dios. Yendo mucho más deprisa diríamos que dar el nombre sería asimismo sacrificar a Dios algo que está vivo. El asesinato del hermano que siguió a esto pone fecha a una especie de segundo pecado original pero, esta vez, dos veces vinculado a la sangre, ya que el asesinato de Abel sigue, como

su consecuencia, al sacrificio del animal que el mismo Abel supo ofrecer a Dios. Lo que me atrevo a llamar aquí el segundo pecado original está, por lo tanto, todavía vinculado, como en el episodio de la serpiente, a una aparición del animal pero parece esta vez más grave y más determinante.

De una parte, en efecto, Caín confiesa una falta *excesiva*; ha matado a su hermano después de no haber sacrificado un animal a Dios. Esta falta le parece a él mismo imperdonable, no sólo una falta por omisión sino una falta excesivamente culpable, *demasiado* grave. ¿Pero una falta no es siempre por esencia excesiva? ¿Del mismo modo que lo es el defecto ante el «hace falta»? «Caín dice a Yahvé: '¡Mi falta es demasiado grande para que la soporte!' (Dhormes). «Mi daño es demasiado grande para ser soportado» (Chouraqui).

Este exceso se pagará de dos maneras: mediante la huida, ciertamente, y Caín dice sentirse «despedido», «expulsado», acosado, perseguido («me has expulsado», «me has despedido», le dice a Dios); pero también, dentro de la huida misma de aquel que se siente despedido, mediante el ocultamiento de sí, mediante el velo también de otra desnudez, mediante el velo confesado («Me esconderé de tu presencia. Seré fugitivo y huido en la tierra y sucederá que cualquiera que me hallare me matará» [Dhormes], «Me velaré frente a ti. Seré inestable, errabundo en la Tierra: / y aquel que me encuentre me matará» [Chouraqui]). Hay por consiguiente crimen, vergüenza, alejamiento, retirada del criminal. Aquél está a la vez huido y despedido pero también condenado al pudor y a ocultarse. Debe esconder la desnudez bajo el velo. Un poco como tras un segundo pecado original, esta prueba sigue al asesinato del hermano, ciertamente, pero sigue también a la prueba a la que le ha sometido un Dios que prefirió la ofrenda animal de Abel. Puesto que Dios había puesto a Caín a prueba organizando una especie de tentación. Le había tendido una trampa. El lenguaje de Yahvé es efectivamente el de un cazador. Se diría que es el de un pastor criador nómada, como Abel, que es un «pastor de ovejas» o «pastor de pequeño ganado» por oposición al agricultor sedentario, al «cultivador del suelo», al «siervo de la gleba» que era Caín cuando le ofreció los «frutos de la tierra» o de la «gleba». Después de haber rechazado su ofrenda vegetal y de haber preferido la ofrenda animal de Abel, Dios exhortó a un Caín desalentado a no perder el semblante, en suma, para estar en guardia y no ceder al pecado, a la falta que, en adelante, le acechaba a la vuelta de la esquina. Le alienta a evitar la trampa de la tentación y una vez más a adiestrar, a dominar, a gobernar:

> Entonces Yahvé dice a Caín: «¿Por qué te encolerizas y por qué tu rostro se muestra abatido? Si te comportaras bien, ¿no te erguirías? Mas, al no hacer bien, el Pecado está *agazapado* en tu puerta [subrayo esta palabra, «agazapado», que designa al pecado como un animal que acecha en la sombra y espera a su presa dispuesta para caer en la trampa, su víctima presa de una tentación, un cebo o un señuelo]: Su impulso tiende hacia ti, pero tú ¡domínalo! (Dhormes).

La palabra «agazapado» aparece también en la traducción sin embargo tan diferente de Chouraqui:

> [...] en el umbral, la culpa está agazapada; a ti está destinado padecerla. ¡Gobiérnala!

Al matar a su hermano, Caín cae en la trampa, habrá sido presa del mal *agazapado* en la sombra como un animal.

Pero, *por otra parte*, las paradojas de esta caza del hombre se prosiguen como una serie de pruebas experimentales: «para ver». Después de haber caído en la trampa y haber matado a Abel, Caín se cubre con un velo de vergüenza, huye, errabundo, despedido, acorralado a su vez como un animal. Dios promete entonces protección y venganza a este animal humano. *Como si* se arrepintiese. *Como si* se avergonzase o reconociese haber preferido el sacrificio animal. *Como si* confesara de ese modo un remordimiento en relación con el animal. (Ese momento de «arrepentimiento» o de «retractación», de «vuelta sobre sí» —inmenso problema de traducción, apuesta ilimitada de esta semántica que dejo aquí de lado, provisionalmente— no es el único; existe, por lo menos, el momento del diluvio, otra historia de animales[22].) Dios promete entonces siete venganzas, ni más ni menos. Se compromete a vengarse siete veces de cualquiera que matase a Caín, es decir, vengar al asesino de su hermano que, tras ese segundo pecado original, ha velado la desnudez de su rostro desprestigiado ante Dios.

Esta insistencia redoblada en la desnudez, la falta y el defecto en el origen de la historia humana y en relación con el animal, no podemos, una vez más, dejar de asociarla al mito de Epimeteo y de Prometeo: el hombre recibe en primer lugar el fuego y la técnica

22. Génesis 6, 6; «Yahvé se arrepintió de haber hecho al hombre sobre la tierra [...]», «[...] me arrepiento de haberlos hecho» (Dhormes). Chouraqui utiliza el verbo «lamentar» («[...] lamento [...]», «[...] he lamentado [...]»). La King James Version de la Biblia dice también «*it repented the Lord*», «*it repenteth me*». Insisto en este casi-remordimiento puesto que precede inmediatamente al arca de Noé y a la nueva alianza: esta vez con *todos los seres vivos* que acompañan a Noé. Volveré sobre ello en otra parte.

para compensar su desnudez, aunque no todavía el arte de la política. Después recibe, esta vez de Hermes, el pudor o el honor y la justicia (*aidos* y *dike*) que le permitirán llevar a la ciudad (*polis*) armonía y lazos de amistad (*desmoi philias*).

Acercando de este modo el Génesis y el mito griego, una vez más y siempre con vistas al animal, al defecto y a la desnudez, no especulo con ninguna hipótesis de historia comparada o de análisis estructural de los mitos. Estos relatos tienen un estatus y un origen heterogéneos. No los considero tampoco ni causas ni orígenes de nada. Ni verdades ni veredictos. Los considero simplemente dos traducciones sintomáticas cuya necesidad interna se confirma tanto más cuanto que ciertos trazos se cruzan en parte de una traducción a la otra. ¿Traducción de qué?

Pues bien, digamos de cierto «estado», de cierta situación —del proceso, del mundo, de la vida entre esos seres vivos para la muerte que son las especies animales, los otros «animales» y los hombres—. Rasgos comunes o análogos tanto más predominantes cuanto que su formalización, aquella a la que nosotros nos entregamos aquí, permitirá hacer aparecer en todo el discurso sobre el animal, particularmente en el discurso filosófico occidental, la misma característica dominante, la misma recurrencia de un esquema en realidad invariable. ¿Cuál? El siguiente: lo propio del hombre, su superioridad para someter al animal, su propio devenir-sujeto, su historicidad, su salida fuera de la naturaleza, su socialidad, su acceso al saber y a la técnica, todo eso y todo lo que constituye (con un número no finito de predicados) lo propio del hombre se debería a ese defecto originario, incluso a ese defecto de propiedad, a lo propio del hombre como defecto de propiedad y al «hace falta» que encuentra ahí su energía y su impulso. Probaré mejor a demostrarlo más tarde, de Aristóteles a Heidegger, de Descartes a Kant, de Lévinas a Lacan.

Belerofonte, una vez más, no me habría impresionado únicamente porque pudo más que el animal de su hermano o de su hermanastro (Pegaso). Ni únicamente porque venció a la Quimera y así confirmó su supremacía de cazador-adiestrador. Sino que toda la gesta de Belerofonte puede también descifrarse *de cabo a rabo* como una historia del pudor, de la vergüenza, de la discreción, del honor en cuanto se vincula a la decencia púdica (*aischyne*, esta vez y no solamente *aidos*). Esto permite precisar de antemano que la verdad del pudor será finalmente nuestro tema. Se conocen los plazos con los que está tramada la historia de Belerofonte. Están todos destinados a poner a prueba su sentido del pudor. Porque se niega a las proposiciones impúdicas de Estenebea, la mujer de su anfitrión, el rey de Argos, Preto;

porque es acusado por esta mujer impúdica, que se llamaba también Antea, de haber querido seducirla o de perseguirla violentamente, es condenado a muerte por el marido. Pero éste, por respeto a las leyes de la hospitalidad, no puede darle él mismo muerte a su rival. Envía, por lo tanto, a su suegro, el rey de Licia, a un Belerofonte provisto de una carta lacrada que, en lugar de recomendarle a su anfitrión por venir, prescribe su ejecución (es ya la historia de Hamlet, a quien su padrastro envía a Inglaterra encargándole llevar una carta que le condenaba a muerte. Hamlet desbarata la trampa. Sirva esta alusión a Hamlet para recordar de paso que esta obra de teatro es también una extraordinaria zoología: las figuras animales son allí innumerables, un poco como en todas partes en la obra de Shakespeare —continuará—). Belerofonte lleva consigo, sin saberlo, como veredicto, esa carta de muerte cuya verdad ignora. Se convierte en su cartero inconsciente. Pero su segundo anfitrión comienza por albergar a este cartero antes de abrir la carta; se encuentra por lo tanto obligado, él también, como constreñido por un bocado en potencia, a respetar a su vez las reglas de la hospitalidad y, por lo tanto, a diferir la ejecución. Somete entonces a Belerofonte a una nueva serie de pruebas de caza, de guerra y de combate. Ahí se sitúa la caza de la Quimera. Se decía Quimera «invencible», de raza divina y no humana (*theion genos, oud'anthropon*, dice la *Ilíada*, VI, 182): león por delante, serpiente por detrás, cabra en el centro, su aliento tenía el espantoso brotar de una llama ardiente (*chimaira, deinon apopneiousa puros menos aithomenoio*).

No es así como Descartes —lo vamos a escuchar— describe a la Quimera, aquella cuya existencia hay que excluir en el momento del «pienso, luego existo», en la Quinta parte del *Discurso del método* («y podemos imaginar distintamente una cabeza de león engarzada en un cuerpo de cabra, sin que por ello haya que concluir que exista en el mundo una Quimera»).

¿Qué es ese «mundo»? ¿Qué quiere decir «mundo»? Nos lo preguntaremos más tarde. De paso, ¿se debe dar importancia al hecho de que Descartes, en su descripción de la Quimera, olvida a la serpiente? Al igual que Homero, nombra al león y a la cabra pero olvida a la serpiente, a saber, la parte de atrás: la serpiente (*drakon*, el dragón) es la parte trasera del animal, la parte a la vez más fabulosa y más quimérica, como el dragón, y la más maligna: el genio maligno del animal, el genio maligno como animal, quizás. Cuestión de la serpiente, una vez más, del mal y del pudor.

El último episodio no lo cuenta Homero sino Plutarco. De nuevo pone a prueba de la desnudez a Belerofonte. Es la séptima y la

última prueba. Una vez más Belerofonte cae presa, por así decirlo, de las mujeres. Con un movimiento de vergüenza o de pudor (*hyp'aischynes*) ante las mujeres, retrocede así exasperado por la persecución encarnizada de la que es víctima por parte de su suegro Yóbates. Había decidido destruir la ciudad. Con ayuda de Poseidón, su padre, se aproxima a la ciudad seguido por una oleada que amenaza con engullirlo todo. Entonces las mujeres caen sobre él, se le ofrecen con impudor; tienen la doble indecencia de exponerse desnudas, de ofrecer sus cuerpos y de prostituirse, es decir, de venderse. Intentan seducirle a cambio de su salvación. Y, ante la pornografía, Belerofonte flojea. No cede a sus proposiciones impúdicas sino, al contrario, cede al movimiento de su propio pudor: retrocede ante el impudor de esas mujeres. Se retira, se bate en retirada por vergüenza (*hyp'aischynes*) ante la conducta vergonzosa de esas mujeres. Entonces la oleada retrocede, la ciudad se salva. Este movimiento de vergüenza, esta retención, esta inhibición, esta retirada, este retroceso es, sin duda, igual que la pulsión inmunitaria, la protección de lo inmune, de lo sagrado (*heilig*), de lo santo, de lo separado (*kadouch*), el origen mismo de lo religioso, del escrúpulo religioso. He probado a consagrar a esto algunos análisis y a ponerlo en relación con lo que Heidegger llama la *Verhaltenheit*, la reserva, en los *Aportes*... De igual modo que en el texto «Fe y saber», donde intenté tener en cuenta todas las paradojas de lo autoinmunitario, habré estado tentado hoy, pero no lo haré por falta de tiempo, de poner de nuevo en escena esta terrible perversión, siempre posible, de lo inmunitario en auto-inmunitario y de encontrarle algún parentesco, analógico o virtual, con la autobiografía.

La autobiografía, la escritura de sí del ser vivo, la huella del ser vivo para sí, el ser para sí, la auto-afección o la auto-infección como memoria o archivo de lo vivo sería un movimiento inmunitario (por consiguiente un movimiento de salvación, de salvamento y de redención de lo salvo, de lo santo, de lo inmune, de lo indemne, de la desnudez virginal e intacta) pero un movimiento inmunitario siempre amenazado de tornarse auto-inmunitario, como todo *autos*, toda ipseidad, todo movimiento automático, automóvil, autónomo, autoreferencial. Nada corre el riesgo de resultar tan emponzoñador como una autobiografía, emponzoñador para sí, en primer lugar, auto-infeccioso para el presunto firmante así auto-afectado.

Ecce animote, decía yo antes de este largo rodeo. Para no herir los oídos [franceses] demasiado sensibles a la ortografía o a la gramática, no repetiré demasiado a menudo esta palabra, el animote. Lo

haré a veces, pero os pido que lo sustituyáis en silencio cada vez que, a partir de ahora, yo diga el animal o los animales. Con la quimera de esta palabra singular, el *animot*, el *animote*, mezclo tres partes heterogéneas en el mismo cuerpo verbal.

1. Querría dar a entender el plural de animales en el singular: no hay el Animal en singular general, separado del hombre por un solo límite indivisible. Es preciso afrontar que hay unos «seres vivos» cuya pluralidad no se deja reunir en la sola figura de la animalidad simplemente opuesta a la humanidad. No se trata, evidentemente, de ignorar o borrar todo lo que separa a los hombres de los otros animales y de reconstruir un único gran conjunto, un único gran árbol genealógico fundamentalmente homogéneo y continuo del animote al *Homo* (*faber*, *sapiens* o qué sé yo cuántos más). Sería una tontería y una tontería aún mayor sospechar que, aquí, alguien lo hiciese. No dedicaré un segundo de más, por lo tanto, a la doble tontería de esta sospecha aunque, por desgracia, esté bastante extendida. Sería preciso, repito, más bien tener en cuenta una multiplicidad de límites y de estructuras heterogéneas: entre los no-humanos, y separados de los no-humanos, hay una multiplicidad inmensa de otros seres vivos que no se dejan en ningún caso homogeneizar, excepto por violencia y desconocimiento interesado, bajo la categoría de lo que se denomina el animal o la animalidad en general. Enseguida hay animales y, digamos, el animote. La confusión de todos los seres vivos no humanos bajo la categoría común y general del animal no es solamente una falta contra la exigencia de pensamiento, la vigilancia o la lucidez, la autoridad de la experiencia, es también un crimen: no un crimen contra la animalidad, precisamente, sino un primer crimen contra los animales, contra *unos* animales. ¿Deberíamos aceptar que se dijese que cualquier asesinato, cualquier transgresión del «No matarás» sólo puede referirse al hombre (pregunta por venir) y que, en suma, no hay más crimen que «contra la humanidad»?

2. El sufijo *mot(e)* en el «animot(e)» debería retrotraernos a la palabra, incluso a la palabra denominada nombre. Abre a la experiencia referencial de la cosa *como tal*, como lo que ésta es en su ser y, por consiguiente, a esa apuesta por donde siempre se ha querido hacer pasar el límite, el único e indivisible límite que separaría al hombre del animal, a saber, la palabra, el lenguaje nominal de la palabra, la voz que nombra y que nombra la cosa *en cuanto tal*, tal y como aparece en su ser (momento heideggeriano de la demostración que nos espera). El animal estaría en última instancia privado de la palabra, de esa palabra que se denomina nombre.

3. No se trataría de «restituir la palabra» a los animales sino quizá de acceder a un pensamiento, por quimérico o fabuloso que sea, que piense de otro modo la ausencia del nombre o de la palabra; y de otra manera que como una privación.

Ecce animote, éste es el anuncio cuya huella, en cierto modo, rastreo, a título del animal autográfico, en respuesta aventurada, fabulosa o quimérica a la pregunta «Pero yo ¿quién soy?» que he apostado por tratar como la pregunta del animal autobiográfico. Este título, él mismo un poco quimérico, sorprende quizás. Conjuga *dos veces dos* alianzas tan inesperadas como irrecusables.

Por una parte, nos hace pensar —en el modo familiar de la conversación coloquial, de la sugerencia que jugaría ingeniosamente con el idioma— que, efectivamente, entre los hombres, los escritores o los filósofos hay quienes, por carácter, sienten inclinación por la autobiografía, el sentido o el deseo irresistible de la autobiografía. Diríamos: «Es un animal autobiográfico», lo mismo que se dice: «Es un animal de teatro», un animal de trofeo, un animal político, no en el sentido en que se ha podido definir al hombre como animal político sino en el sentido del individuo que tiene el gusto, el talento, la obsesión compulsiva por la política: aquél que ama la política y le gusta dedicarse a ella. Y lo hace bien. En este sentido, el animal autobiográfico sería esa clase de hombre o de mujer que elige o que no puede evitar ceder, por carácter, a la confidencia autobiográfica. Aquel o aquella que se sienten a gusto *en* la autobiografía. Y en la historia de la literatura o de la filosofía, por sugerirlo de manera sumaria, hay «animales autobiográficos», más autobiográficos que otros, animales de autobiografía: antes Montaigne que Malherbe y antes Rousseau, los líricos y los románticos, Proust y Gide, Virginia Wolf, Gertrude Stein, Celan, Bataille, Genet, Duras, Cixous, pero también (siendo el asunto más raro y complicado, en su estructura, del lado de la filosofía) antes Agustín y Descartes que Spinoza y antes Kierkegaard, en el juego de tantos seudónimos, que Hegel, antes Nietzsche que Marx —y, al ponerse las cosas realmente demasiado complicadas (es precisamente nuestro tema), prefiero detener aquí la lista de los ejemplos—. Con los problemas que plantea, esta connotación del animal autobiográfico debe ciertamente seguir estando presente, lateralmente, en nuestra reflexión. Pesará en ella con todo su peso virtual.

Pero, *por otra parte*, no es en este empleo de la expresión «animal autobiográfico» en el que pensaba en último lugar y para llegar al fondo del asunto, si es que lo hay. Resulta que, entre la palabra «yo» y la palabra «animal», hay toda clase de cruces significativos. Son a la vez funcionales y referenciales, gramaticales y semánticos. Dos sin-

gulares generales, en primer lugar: el «yo» y el «animal», designan en singular, precedidos de un artículo definido, una generalidad indeterminada. El «yo» es cualquiera, «yo» soy cualquiera y cualquiera debe poder decir «yo» para referirse a sí mismo, a su propia singularidad. Quienquiera que dice «yo» o se aprehende o se plantea como «yo» es un ser vivo animal. Por otra parte, la animalidad, la vida del ser vivo, al menos cuando se pretende poder distinguirla de lo inorgánico, de lo puramente físico-químico inerte o cadavérico, se la define normalmente como sensibilidad, irritabilidad y auto-motricidad, espontaneidad apta para moverse, para organizarse y afectarse ella misma, para marcarse ella misma, trazarse y afectarse con huellas de sí. Esta automotricidad como auto-afección y relación consigo, antes incluso de la temática discursiva de un enunciado o de un *ego cogito*, incluso de un *cogito ergo sum*, es el carácter que se le reconoce al ser vivo y a la animalidad en general.

Pero entre esta relación consigo mismo (este Sí, esta ipseidad) y el «yo» del «yo pienso» hay, al parecer, un abismo.

Los problemas, como era de esperar, comienzan ahí. ¡Y vaya problemas! Pero empiezan ahí donde se le otorga a la esencia del ser vivo, al animal en general, esta aptitud para *ser él mismo*, esta aptitud para ser sí mismo y, por lo tanto, esta aptitud para ser capaz de afectarse a sí mismo, con su propio movimiento, de afectarse con huellas de sí mismo vivo y, por lo tanto, de autobiografirmarse, de alguna manera. Nadie ha negado nunca al animal ese poder de rastrearse o de trazarse o de volver a trazar un camino de sí. En realidad, el lugar más complicado del problema es que se le haya negado el poder de transformar esas huellas en lenguaje verbal, de interpelarse con preguntas y respuestas discursivas; que se le haya negado el poder de borrar sus huellas (como hará Lacan con todo lo que eso supone y sobre lo cual volveremos). En el cruce de estas dos singularidades generales, el animal (el animote) y el «yo», los «yoes», volvemos a ese lugar donde, en una lengua [en francés, por ejemplo], un «yo» dice «yo». Singularmente y en general. Eso puede ser cualquiera, vosotros o yo. ¿Qué ocurre entonces? ¿Cómo puedo decir «yo» y qué hago entonces? Y, en primer lugar, yo ¿qué soy yo y quién soy yo?

«Yo»: al decir «yo», el firmante de una autobiografía pretendería señalarse con el dedo, presentarse en el presente (deíctico, *sui*-referencial) en su verdad completamente desnuda. Y en la verdad desnuda, si la hay, de su diferencia sexual, de todas sus diferencias sexuales. Expongo mi desnudez sin pudor, diría aquél, nombrándose y respondiendo de su nombre. Podemos dudar de la posibilidad de esta prenda, de esta apuesta, de este deseo o de esta promesa de

desnudez. La desnudez sigue siendo quizás insostenible. ¿Y puedo mostrarme finalmente desnudo a la vista de lo que ellos llaman con el nombre de animal? ¿Debería mostrarme desnudo cuando me mira y me concierne ese ser vivo que ellos llaman con el nombre común, general y singular de animal? De ahora en adelante, reflexiono sobre la misma cuestión y la reflejo introduciendo en ella un espejo; traigo una psique, un espejo a la habitación. Ahí donde alguna escena autobiográfica se organiza, hace falta una psique, un espejo que me refleje desnudo de pies a cabeza. La misma cuestión se convertiría entonces en: ¿debería mostrarme pero, al hacerlo, verme desnudo (por lo tanto reflejar mi imagen en un espejo), cuando me mira y me concierne ese ser vivo, ese gato que puede estar apresado en el mismo espejo? ¿Hay un narcisismo animal? ¿Pero ese gato no puede también ser, desde el fondo de sus ojos, mi primer espejo?

El animal en general ¿qué es? ¿Qué quiere decir eso? ¿Quién es? ¿A qué corresponde «eso»? ¿A quién? ¿Quién responde a quién? ¿Quién responde al nombre común, general y singular de lo que ellos denominan así tranquilamente el «animal»? ¿Quién responde? La referencia de lo que me concierne y me mira en nombre del animal, lo que se dice entonces en nombre del animal cuando se recurre al nombre del animal: es lo que se trataría de exponer al desnudo, en la desnudez o el desamparo de quien dice, abriendo la página de una autobiografía, «he aquí quien soy».

«Pero yo ¿quién soy?»

[... ...]

II

«Pero yo ¿quién soy?»

Tanto si os dirijo a vosotros la pregunta como si, antes que nada, me la planteo a mí mismo, ésta no me debería concernir más que a mí, a mí mismo, a mí solo. Y cualquiera que sea la respuesta que yo le dé, ésta pertenecerá a una auto-definición, al primer gesto de una autobiografía que no compromete sino a la escritura de mi vida, a mí mismo, a mí solo. Sin embargo, como sabéis, dicha cuestión es muchísimo más vieja que yo: «Pero yo ¿quién soy?». Tiene todas las arrugas de una cita y no espera, desde el origen, sino un *lifting*. La repito, puedo reproducirla mecánicamente; siempre se pudo grabar, siempre la pueden imitar, remedar, psitacizar los animales, por ejemplo, esos monos o esos loros de los que se dice (aunque Aristóteles les negase la *mimesis*) que imitan sin comprender o sin pensar y, sobre todo, sin responder a las preguntas que se les plantean. Los animales no responden —aseguran tantos filósofos y teóricos, desde Aristóteles hasta Lacan— y compartirían esa irresponsabilidad con la escritura, al menos tal y como la interpreta Platón en el *Fedro*. Lo terrible (*deinon*) de la escritura, dice Sócrates, es que, al igual que la pintura (*zographia*), las cosas que engendra y que son como seres vivos (*hos zonta*) no responden (275 d). Cualquiera que sea la pregunta que se les plantea, los escritos se callan, guardan un silencio lleno de dignidad o bien responden siempre lo mismo, lo cual no es responder. Habría que comparar aquel célebre pasaje del *Fedro*, que en su momento tanto me interesó al igual que el tema de una animalidad de la escritura, con el de *Alicia en el país de las maravillas*: el gato —se dice allí, como recordamos— no responde porque responde siempre lo mismo. Descartes dirá exactamente lo mismo, y siempre da la im-

presión de que el hombre tiene menos interés en hacer hincapié en el hecho de que el animal está privado de habla, un *zoon alogon*, que en el hecho de que está privado y de que priva al hombre de respuesta. Lo que cuenta, en el habla, sería ante todo el intercambio o la pareja pregunta/respuesta. Y, puesto que acabo de aludir al *Fedro*, señalo de pasada que este gran libro sobre la escritura, incluso sobre la escritura autobiográfica y el «conócete a ti mismo», es también un gran libro sobre el animal. Desde el comienzo, vemos desfilar por él a Quimera y a Pegaso. En la misma página, Sócrates habla de la inscripción délfica (*to Delphikon gramma gnonai emauton*) y, al preguntarse «¿quién soy?», no excluye (ésta constituirá la gran diferencia con Descartes) la posibilidad de ser él mismo un animal singular y de tener que conocerse como un extraño animal. Y dice:

> Debido a lo cual digo adiós (*chairein*) a esas fábulas y, al respecto, me remito a la tradición: lo dije hace un momento, no son ellas las que examino, sino a mí mismo. ¿Acaso soy yo una fiera [una fiera salvaje, *ti therion*] extrañamente más compleja y más loca de orgullo que Tifón [Tifón es el nombre de un viento que brama y el de un Gigante lleno de orgullo: ser *a-typhos* es ser modesto, desde el momento en que uno se conoce]? ¿Acaso soy yo un animal (*zoon*) más apacible y menos complicado, cuya naturaleza participa de no sé qué destino divino y que no está henchida de orgullo? (230 a).

Pues el *Fedro* es asimismo una especie de diálogo de animales. Nos recuerda la voz demónica (mitad animal mitad divina) de Sócrates, el tiro de los dos caballos, el bueno y el malo; se pregunta por el hecho de que el *zoon*, el ser vivo, pueda ser denominado tanto mortal como inmortal (*thneton/athanaton*) (245b); invoca el mito de las cigarras que antaño fueron hombres capaces, para cantar, de morir y de olvidar la bebida y la comida y, cuando rinden cuenta a Calíope y a Urania, las cigarras señalan a los filósofos porque se pasan el tiempo honrando la música que es propia de ambas Musas. «Yo filosofo» puede querer decir: en cuanto hombre, soy una cigarra, me acuerdo de lo que soy, una cigarra que recuerda haber sido un hombre: volver sobre mí mismo es hacerme volver al canto y a la música.

Ahora bien, ¿podemos nosotros responder a la pregunta «Pero yo ¿quién soy?». Y ¿qué es lo que distinguirá alguna vez, con total pureza, la respuesta —así llamada libre y responsable— de la reacción a un sistema complejo de estímulos? Y ¿qué es una cita, después de todo?

«Pero yo ¿quién soy?»: todos nosotros hemos leído esta frase en la segunda de las *Meditationes de prima philosophia*. La dejaremos

esperando el tiempo que tardamos en dar unos cuantos rodeos pero, os lo prometo, volveremos a pasar dentro de un rato por ese camino de una gran tradición francesa, la cartesiana, de una filiación que se remonta hasta el presunto padre de la filosofía francesa.

Lo designo con ese nombre de padre por más de una razón. En primer lugar, para situarnos sobre la pista de la supuesta animalidad del padre absoluto, aquel al que se mata o se ofrece en sacrificio con el fin de instaurar la igualdad de los hermanos. En segundo lugar, porque me gustaría someter a vuestra discusión la hipótesis según la cual algunos de los pensamientos sobre la animalidad aparentemente menos cartesianos, los más heterogéneos al mecanismo del animal-máquina, pertenecen sin embargo a la filiación del *cogito* cartesiano. Proceden indefectiblemente de éste y, a veces, como una denegación sintomática que considero irrecusable y que nos ordenará conceder un lugar importante a cierto concepto del síntoma. Mis ejemplos o mis re-ferencias ejemplares serán tanto los de Kant y Heidegger como los de Lévinas y Lacan. Habría otros, por supuesto, pero en el tiempo del que disponemos me gustaría por lo menos reconocer esos lugares y esos tipos de discurso. Los considero a la vez paradigmáticos, predominantes y normativos. Organizan una topología general e incluso, en un sentido un poco nuevo del término, una antropología mundial, una forma para el hombre de hoy de situarse frente a lo que denomina «el animal» dentro de lo que denomina «el mundo»; otros tantos motivos, *el hombre*, *el animal* y, sobre todo, *el mundo* que me gustaría en cierto modo re-problematizar.

Volveremos a pasar más de una vez por todos estos caminos; sobre todo cuando intente explicarme, con el fin de dar cuenta de ello, lo que ocurrió en el momento en que, justo en la mitad del título anunciado, tal y como éste se imprimió en primer lugar en mí, *El animal que estoy si(gui)endo*, me vino hace poco la idea de inscribir la siguiente conjunción con valor más o menos silogístico o expletivo: *El animal que* luego *estoy si(gui)endo*.

Ya lo he dicho más de una vez: volveremos a pasar por estos caminos. Y es que sería preciso *seguir* dicha andadura. Mi única pregunta hoy, si quisiéramos reducirla a una palabra, sería la cuestión que seguirá al «continuará», «seguirá»: ¿qué significa «seguir», «seguirá», «continuará», «proseguir», incluso «perseguir»? ¿Qué hacemos cuando seguimos? ¿Qué hago cuando sigo? ¿Cuando voy *tras* alguien o algo, tras un animal que algunos consideran un algo que no es necesariamente un alguien? ¿Qué quiere decir «ir tras»? Esta andadura que proseguimos deberá parecerse a la de un animal que trata de encontrar algo o trata de escapar. ¿Acaso no se parece al recorrido de

un animal que, orientándose con el olfato o el oído, vuelve a pasar más de una vez por el mismo camino con el fin de rastrear huellas, ya sea para olfatear ahí la huella de otro, ya sea para borrar la suya multiplicándola, justamente como la de otro, olfateando así lo que, en esta pista, le demostraría que la huella siempre es la de otro; y que, al seguir la consecuencia o la dirección de esta doble señalización (de lo que se trata es del olfato y lo que se olfatea es siempre la huella del otro), el animal es inevitable y, antes que él, el animote. Dicho con otras palabras, habría que preguntarse *en primer lugar* por lo que ocurre con el olfato y la olfacción en la relación del hombre con el animote y por qué esta zona sensible está tan desatendida o secundarizada en la filosofía y las artes. (Ya hablé de ello aquí mismo, hace muchos años, en torno a Freud y a Kafka, a estar ante la ley y a la gran cuestión de la erección del hombre, especialmente en la forma de la posición erguida, ese privilegio tan ambiguo, y de la erección en otro registro, una vez más, el de la desnudez.) Habría que preguntarse *por otra parte* por aquello tras lo cual se pone en movimiento un discurso sobre la huella del otro (ese discurso en cuyo transcurso y recorrido me he cruzado con Lévinas según lo que él ha denominado un quiasmo) y por qué habría de inscribir en aquél la huella del otro como animal, como animote, lo cual yo no he dejado de hacer pero que Lévinas (dentro de esa tradición cartesiana de la que acabo de hablar y que resulta ser también, no de manera fortuita, una tradición greco-judeo-cristiano-islámica) nunca ha hecho, que yo sepa.

Las estrategias de este *derecho de seguimiento* que acabo de evocar se parecen a las de la caza, tanto si el animal sigue en ellas su deseo, lo deseable de su deseo (o de su necesidad, dirían aquellos que quieren —deseo o necesidad— creer firmemente tanto en la distinción entre ambos, deseo y necesidad, como en la diferencia entre el hombre y el animal) como si, al tiempo que sigue su pulsión, el animal es (per)seguido también, acosado por la del otro; y no hay que excluir que el mismo ser vivo sea a la vez seguidor y seguido, cazador que se sabe cazado, seductor y seducido, perseguidor y acosado, y que las dos fuerzas de la misma estrategia, incluso del mismo movimiento, se conjuguen no sólo en el mismo animal, en el mismo animote, sino en el mismo momento.

El animal que luego estoy si(gui)endo, rastreando y que encuentra huellas ¿quién es? ¿Habla? ¿Habla francés? Imaginémoslo firmando una declaración, una huella entre otras, en primera persona, «yo», «yo soy». Esta huella ya sería la prenda o el compromiso, la promesa de un discurso del método autobiográfico. Sea pronunciado o no, expuesto como tal, tematizado, el «yo» siempre se plantea de forma

autobiográfica. Se refiere a sí mismo, el «yo» se muestra, habla de sí y de sí como ser vivo, vivo en el presente, en el presente viviente, en el momento en que «yo» se dice, aunque ya fuese un muerto el que habla. Lo auto-biográfico no tiene por qué acaecer a un «yo», vivo o muerto, que vendría a hablar de sí. Lo auto-bio-gráfico se debe al hecho de que la simple instancia del «yo» o del *autos* no se plantea como tal más que en cuanto signo de vida, de vida en presencia, manifestación de vida en presencia, aunque aquello que, aquel o aquella que da entonces ese signo de vida haya pasado del lado de la muerte y diga incluso «estoy del lado de la muerte o, mejor, del otro lado de la vida». Aunque ese «yo», lo cual siempre es posible, sea citado, mecánicamente repetido por una técnica de reproducción o por un animal-máquina de Descartes. Analizamos aquí ese signo de vida dentro de la estructura misma de la auto-posición del *yo* o de la *ipseidad* (aunque esa auto-posición no sea una enunciación discursiva o temática). En la estructura fenomenológica mínima, en el simple aparecer del «yo» en general es donde situamos la huella de esta manifestación de sí, de esta auto-presentación como presente viviente, esta prenda autobiográfica, aunque ese trazar pueda dar lugar a una ilusión y a unas interpretaciones filosóficas abusivas, aunque no resulte nada contradictorio, sino todo lo contrario, con ese «yo estoy muerto» que, hace tiempo, traté de mostrar que estaba en cierto modo implicado en todo *cogito ergo sum*[1].

L'animal que donc je suis y cuya lengua se parece al francés, he ahí que firmaría una declaración. ¿Cuál?

Ésta diría lo siguiente: a saber, lo que en adelante estoy si(gui)endo. Al leer, al citar, al descifrar mis huellas.

Declino toda responsabilidad. Ya no respondo. Ya no respondo de lo que digo. Respondo que ya no respondo más. Si al menos fuese un género, a saber, un ejercicio provisto de todas las seguridades que puede garantizar una institución con varios siglos de antigüedad, la institución del género denominado «autobiografía», podríais reconocerle inmediatamente a la autobiografía un mérito insigne: el de permitir a quien habla de sí refugiarse, con el fin de declinar cualquier responsabilidad y cualquier carga de la prueba, detrás de la autoridad artificial de un género, detrás del derecho de un género cuya pertenencia a la literatura, como bien sabemos, sigue siendo problemática. Habrá hecho correr, como suele decirse, mucha tinta. Liberada de toda carga de la prueba, la autobiografía pura autoriza la

1. Véase *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967 [*La voz y el fenómeno*, trad. de P. Peñalver, Pre-Textos, Valencia, 1985].

veracidad o la mentira pero siempre de acuerdo con la escena de un testimonio, es decir, de un «os digo la verdad» sin pudor, en cueros y a pelo. Como si, al hablar de sí, yo, el yo hablase de otro, citase a otro o como si yo hablase de un «yo» en general, en cueros y a pelo.

Con estas palabras, en cueros y a pelo, acabo de ver pasar un animal. Que me mira sin orejeras. Un animal que montamos como un caballo, a pelo, es decir, «en cueros». Es prácticamente intraducible la expresión francesa que dice *monter un cheval à poil*, esto es, a pelo y sin arreos.

Y he aquí que ya estamos atrapados en el vello, en el inmenso y frondoso enigma del pelo, del pelaje, del pellejo y de la piel, entre Adán y Prom-Epimeteo, en el bosquecillo púbico que parece rodear o proteger (pero, ¿de qué?) la desnudez de una zona intensamente deseable pero también destinada a la reproducción de la especie, en el cuerpo de algunos seres vivos. Este enigma del vello púbico arrastró a Freud, al Freud de *La feminidad*, a aquello que he intentado analizar en otros lugares (no vuelvo sobre ello), en «Un gusano de seda»[2], como una fatalidad del delirio teórico. Como todo el mundo, Freud considera a la mujer un ser más naturalmente púdico que el hombre. Pero el pudor es, naturalmente, un movimiento tan aporético, tan contradictorio en sí mismo, tan exhibicionista, en su lógica misma, que el más púdico también será siempre —así es la ley del síntoma— el menos púdico. Son los mismos los que, por las mismas, dicen que la mujer es más púdica y más indecente. Y se trata igualmente (para el discurso que no se resiste jamás a situar a la mujer y a la criatura del lado del animal) de la ley que rige la desnudez entre lo que se denomina el hombre y lo que yo llamo el animote: el animote está más desnudo que el hombre, el cual está más desnudo que el animote.

Todavía me encuentro en la misma habitación. El animal me mira. ¿Debería confesar pues una vez más, a riesgo de repetirme compulsivamente, añadiendo así una nueva vergüenza a la doble vergüenza de la vergüenza de la que hablamos anteriormente, cierta reserva que siempre podéis interpretar como una ilusión? No voy a confesar una falta, voy a confesar una vergüenza sin falta aparente, la vergüenza de avergonzarme de la vergüenza, hasta el infinito, la posible falta que consiste en avergonzarse de una falta que nunca sabré si es tal. Me avergüenzo de esbozar casi siempre un movimiento de vergüenza al aparecer desnudo ante lo que se denomina un animal, un gato por ejemplo, un animal con pelo y vidente, un mamífero sexuado (pues no todos son mamíferos sexuados —se trata de una distinción

2. En *Voiles* (con H. Cixous), Galilée, Paris, 1998.

que pocos filósofos han tenido en cuenta, sobre todo dentro de la descendencia cartesiana del discurso sobre el animal en general—, ni todos tienen una cara que me plante cara). Me estremece entonces un movimiento de vergüenza, de incomodidad y de pudor: deseo de ir enseguida a vestirme, incluso de volverme de espaldas para que ese gato no me vea desnudo, más concretamente pues, de frente y con el sexo así expuesto. A lo que ya os he confesado, en el ejercicio autobiográfico en el que me afano sin miramientos, añadiré que la cosa es todavía más intensa y el malestar más confuso, tanto el miedo como el deseo, el deseo amedrentado (pero ¿cuál es este miedo? Y ¿el miedo de qué? ¿De quién?), la incomodidad incluso intolerable, si la fatalidad, digo bien la fatalidad, de dos accidentes viene a complicar la escena o, si preferís, el centro de la habitación. Ocurre, en primer lugar, cuando otro se encuentra en el cuarto, cuando un tercero se encuentra en la habitación o en el cuarto de baño, a no ser que el gato mismo (cualquiera que sea por lo demás su sexo) sea precisamente ese primer tercero. Permitidme precisar algo más: todo esto se torna todavía más acuciante si el tercero es una mujer. Y el «yo» que aquí os habla se atreve pues a mostrarse, firma su presentación de sí mismo presentándose como un hombre, un ser vivo de sexo masculino, aunque lo haga con todas las precauciones que se imponen, conservando un agudo sentido de la inestable complejidad que cree que debe recordar y reivindicar en cada ocasión, sospechando incluso que una autobiografía consecuente no puede no afectar a esa seguridad del «soy un hombre», «soy una mujer», soy una mujer que también es un hombre.

Ahora bien, ese yo, ese yo el macho, cree haber observado que la presencia de una mujer en la habitación enciende en la relación con el gato, a la vista del gato desnudo que me ve desnudo y me ve verlo verme desnudo, una especie de fuego brillante con un vapor de celos que se pone a flotar como un incienso en el cuarto. La otra fatalidad de un accidente (pero ¿se trata de un accidente?) es entonces, además de la presencia de una mujer, la presencia de una psique en la habitación. Ya no sabemos cuántos somos entonces, todos y todas. Y afirmo que la autobiografía ha comenzado aquí. ¿Qué me ocurre cada vez que veo a un animal en una habitación en donde se encuentra un espejo (por no hablar siquiera del animal que se encuentra frente a un televisor que le muestra animales, incluso animales de la misma especie, por ejemplo, un gato que ve y oye a otros gatos en la televisión; abordaremos mucho más adelante, al rastrear las huellas de Lacan, la cuestión capital del estadio del espejo en el animal)? No me pregunto entonces solamente por lo que pasa por la cabeza del gato;

no me planteo únicamente el estatus del discurso que reclamaría la prueba o el testimonio respecto del animal ante un espejo. Tomo conciencia, en primer lugar, de este hecho general: en la historia de los grandes discursos canónicos sobre el animal, de los discursos de tipo filosófico (desde Aristóteles hasta Descartes, desde Kant hasta Hegel, Heidegger o Lévinas o Lacan) así como de los discursos del sentido común, los cuales en el fondo son los mismos, pues bien, no sólo se tiende a confundir todas las especies animales bajo la gran categoría de «el animal» *versus* «el hombre» (sin tener en cuenta las diferencias entre animales sexuados y animales asexuados, entre no-mamíferos y mamíferos, sin tener en cuenta la infinita diversidad de los animales, especialmente de los primates o de aquellos que se denominan antropoides, con el enorme progreso que se ha realizado en el saber primatológico y etológico en general) sino que, además de esa inmensa confusión, nunca se plantean si un animal puede ver*me* desnudo ni, sobre todo, ver*se* desnudo. Porque no cabe duda de que hay ahí un enorme campo problemático tanto para las ciencias así denominadas positivas del comportamiento animal (las cuales quizás aquí y allá, a su manera, han comenzado a descifrarlo) como para un pensamiento filosófico que, creo, jamás lo ha tocado. Por mi parte, nunca he observado la menor alusión a la experiencia de la desnudez ni a la cuestión del espejo o de la forma más elemental de «reflexión» animal en ninguno de los autores que acabo de nombrar (con excepción de Lacan a quien leeremos atentamente en este punto y que, por lo menos, pone su interpretación de lo imaginario y de lo especular animal al servicio de una zoo-logía que, en mi opinión, sigue siendo todavía fundamentalmente cartesiana). Pues una de las diferencias estructurales entre los animales pasa por ahí: entre aquellos que no poseerían en absoluto y aquellos que sí poseerían cierta experiencia del espejo. Esto es tanto más complicado cuanto que no se reduce a plantear la cuestión, ya importante y difícil de por sí, de cierto «estadio del espejo» y de la auto-identificación en el desarrollo de la animalidad en general, de tal especie o de tal individuo en particular. También habría que estar seguros de un saber todavía más problemático: ¿dónde comienzan el espejo y la imagen refleja, es decir, asimismo la identificación de su propio semejante? ¿No se puede hablar de una experiencia ya especular desde el momento en que un gato reconoce a un gato y empieza a saber si no a decirse, en resumidas cuentas, que «un gato es un gato»? ¿No comienza asimismo el efecto de espejo allí donde un ser vivo, cualquiera que sea, identifica como su prójimo o su semejante a otro ser vivo de su especie? Y, por consiguiente, al menos allí donde hay sexualidad propiamente dicha, en

todas partes donde la reproducción pasa por el apareamiento sexual. Sería preciso también, complicación suplementaria pero esencial, extender este efecto de reconocimiento especular más allá del campo de la imagen propiamente visual. Algunos animales identifican a su pareja o a su semejante, se identifican ellos mismos y los unos a los otros por el sonido de su voz o de su canto. Reconocen no sólo la voz de su amo o de otros animales, amigos o enemigos, sino ante todo la voz de sus congéneres y semejantes en el curso de lo que, sin forzar, podemos denominar declaraciones de amor o de odio, de paz o de guerra, de seducción o de caza, por consiguiente, modalidades del seguir, del «estoy si(gui)endo» o «te estoy siguiendo». La identificación narcisista del prójimo de la misma especie pasa también por el juego de la llamada y de la respuesta entre voces, cantos y manifestaciones sonoras a la vez codificadas e inventadas. En todas partes donde la reproducción pasa por el apareamiento sexual (y esto marca ya una de las grandes fronteras, sub-fronteras, entre tantos y tantos animales o especies diferentes), pues bien, se produce cierto efecto de espejo, visual o auditivo, incluso olfativo, cierto hetero-narcisista «sí como otro». Este hetero-narcisismo es sobre todo (y aquí se anudan los hilos cuyo enmarañamiento parecía hasta ahora carecer de orden y de ley) erótico: desde el momento en que la especularidad del prójimo comienza con la diferencia sexual, en vísperas pero ya inscrita en el estadio técnico del espejo, del espejo narcisista o ecográfico, es preciso tener inmediatamente en cuenta la seducción cazadora sin la cual no hay experiencia sexual, ni deseo o elección de la pareja en general. Ahora bien, si se tiene en cuenta la seducción cazadora o depredadora, la seducción tierna o violentamente apropiadora, ya no se puede disociar el momento del alarde sexual de una exhibición, ni la exhibición de una simulación, ni la simulación de un disimulo, ni la astucia disimuladora de cierta experiencia de la desnudez, ni la desnudez de cierto pudor. Entonces una especie de pudor, a saber, cierta sensibilidad con respecto a la desnudez ya no estaría reservada al hombre ni sería ajena al animote. Algunos animales sexuados tendrían acceso a ella, algunos seres vivos no humanos tendrían derecho a ella y, es más, entrarían así en el orden del derecho, inseparable del orden de la verdad, en la medida en que ésta se vincula con el velo del pudor.

Una de las inmensas y difíciles cuestiones, una vez realizado este desplazamiento, concerniría entonces a una especie de retórica del pudor. ¿Qué derecho hemos de concederle a una doble metonimia? Por una parte, aquella que permitiría hablar de pudor en todas partes donde hay juego de mostración/simulación/disimulo, astucia en los fenómenos del *seguir* que se denominan la caza o la seducción, la

depredación o el erotismo animal (fenómenos que no requieren necesariamente, para dar testimonio de ellos, para dar fe de ellos y demostrarlos, estudios de comportamiento por lo demás tan necesarios y cuyo extraordinario, sutil y creciente enriquecimiento pocos filósofos tienen en cuenta). Por otra parte, al vincularse todo pudor con cierta vergüenza que se mantiene en reserva, con una reserva virtualmente culpable, ¿tenemos derecho a fiarnos de esta otra metonimia para llegar a la conclusión de que existe un pudor animal y, por ende, un sentimiento animal de la desnudez? Desde el momento en que el animote (la animalidad de algunos animales) se muestra capaz de unos comportamientos indiscutiblemente culpables, escondiéndose o bajando la cola tras la falta, incluso en el momento de la enfermedad o de la agonía que experimentan como culpables e inmostrables (muchos animales se esconden cuando están enfermos o cuando sienten que van a morir), ¿tenemos derecho a inferir de ello la deuda, la memoria de la falta, la vergüenza y, por consiguiente, el pudor animal?

En otras palabras, ¿se vincula todo «esconder-se» (en la experiencia de la caza, de la seducción, de la culpabilidad) con la posibilidad del pudor, incluso allí (y ésta es la metonimia en cuestión) donde dicho pudor no se refiere directamente a unos órganos genitales? Si se limita de forma provisional el campo de esta cuestión a los animales sexuados, a la experiencia de la vida y de la muerte en la diferencia sexual, ¿cómo abordar esta diferencia metonímica, esta diferencia de la metonimia que hace que un ser vivo capaz de pudor, de culpabilidad, de esconder-se o de criptar-se no concentre siempre ni necesariamente dicho pudor en la mostración de los órganos genitales? Mi hipótesis es que, aquí, el criterio, el rasgo distintivo es inseparable de la experiencia de mantener-se-erguido, de la rectitud como erección en general en el proceso de hominización. Dentro de un fenómeno general de la erección como paso a la verticalidad recta de la postura erguida que distingue al hombre de los otros mamíferos, hay que distinguir asimismo entre la erección sexual y el estar-de-pie y, sobre todo dentro de la primera, entre ésta y una alternancia rítmica de la erección y el deshinchamiento que el macho no puede disimular en el cara a cara de la cópula (otro rasgo distintivo en general del apareamiento humano). Allí donde esta diferencia del deseo ya no se puede fingir espontáneamente ni ocultar naturalmente, el pudor se centra propiamente, es decir, deteniendo o concentrando su metonimia, en la zona fálica.

En resumen, es en este lugar del cara a cara donde el animal me mira, es ahí donde me resulta penoso soportar que lo que se denomina un animal me mire, si me mira, desnudo. Que dicha penalidad no vaya sin el anuncio de cierto goce no deja de ser otro asunto, pero se

comprende que también sea el mismo, el asunto que conjugue dentro de sí deseo, goce y angustia. Sin embargo, en primera instancia, preferiría no —como dice Bartleby— aparecer desnudo delante de un gato ni cruzarme entonces con su mirada. ¿Qué sucede cuando, estando desnudos, nos cruzamos con la mirada de lo que ellos denominan un animal?

Antes incluso de empezar a ahondar en la madriguera de palabras e imágenes desde la cual, en este castillo, me atreveré a dirigirme a vosotros, he soñado mucho. Con todo tipo de escenas posibles, de mundos posibles e imposibles. Los soñaba, soñaba con ellos mientras me preguntaba a qué podrá parecerse el sueño de un animal y, ante todo, si un animal sueña. Sabemos que el animal, que algunos animales sueñan. No sabemos nada de sus posibles representaciones pero sabemos, por haberlo experimentado, que su sueño está atravesado por una serie de procesos de tipo onírico. Ha bastado con suprimir, experimentalmente, algunos inhibidores para registrar los momentos del sueño. También me gusta ver cómo duerme lo que ellos denominan un animal, cuando dicho ser vivo respira con los ojos cerrados, pues no todo animal ve. Os digo «ellos», «lo que ellos denominan un animal», para mostrar claramente que yo siempre me he mantenido secretamente excluido de ese mundo y que toda mi historia, toda la genealogía de mis cuestiones, en verdad todo lo que soy, pienso, escribo, trazo, incluso borro, me parece nacido de dicha exclusión y alentado por ese sentimiento de elección. Como si yo fuese el elegido secreto de lo que ellos denominan los animales. Hablaré desde esta isla de exclusión, desde su litoral infinito, a partir de ella y de ella.

Me gusta ver cómo duermen, como si yo fuese entonces a sorprender algo esencial. Dado que, si hacemos caso a nuestra experiencia común, a la observación más cotidiana y más doméstica de nuestros perros y gatos así como a las conclusiones de los más reconocidos zoólogos, parece evidente que algunos animales sueñan (acabo de recordar que de ello tenemos criterios y signos así denominados objetivos, incluso encefalográficamente medibles), la forma general de estas cuestiones se anuncia sin tardanza. Por una parte, si algunos animales sueñan, no todos ni todos de la misma manera, ¿qué sentido tiene —y con qué derecho— poner este nombre en singular, el animal, allí donde una experiencia tan esencial como el sueño y, por consiguiente, la relación entre la conciencia, el subconsciente, el inconsciente, incluso la representación y el deseo separa a tantos animales entre sí, pudiendo en cambio reunir a lo que se denomina el hombre con algunos animales? ¿Acaso no es preciso decir «los animales» renunciando de antemano a cualquier horizonte

de unificación para un concepto del animal al que se le podría contraponer cualquier cosa que a su vez fuese identificable: el hombre, por ejemplo, o incluso —lo cual es todavía más grave— el no-animal como no-viviente, incluso como el muerto? ¿El *animuerto*? Por otra parte, ¿acaso no podemos transponer lo que denominaré la experiencia del sueño a una serie no-finita de categorías sobre las que habrá que volver (y no sólo a lo largo de esta sesión) pero cuya ley de serie indico de inmediato? La pregunta «¿sueña el animal?» es como poco análoga, en su forma, sus premisas, sus apuestas, a las preguntas «¿piensa el animal?», «¿tiene el animal representaciones?», ¿tiene un «yo», imaginación, una relación con el porvenir como tal? ¿Posee el animal no sólo signos sino también un lenguaje y qué lenguaje? ¿El animal muere? ¿Ríe? ¿Llora? ¿Sabe lo que es el duelo? ¿Se aburre? ¿Miente? ¿Perdona? ¿Canta? ¿Inventa? ¿Compone música? ¿La toca? ¿Juega? ¿Brinda hospitalidad? ¿Ofrece? ¿Da? ¿Tiene manos? ¿Ojos, etc.? ¿Pudor? ¿Ropa? ¿Y el espejo?... Todas estas preguntas, y muchas otras que dependen de las anteriores, son preguntas acerca de lo propio del animal. Son inmensas por su historia, sus presupuestos, la complejidad de lo que ponen en juego. Me atreveré, más adelante, a dar al respecto una especie de clave, la haré girar no como una llave maestra o una ganzúa en una cerradura antes de abrir una jaula o un zoo, ni con vistas a liberar a alguna raza animal víctima de un encierro, de un cerco tan viejo como el género humano en vías de hominización, ni con vistas a preparar una nueva declaración de los derechos del animal (más adelante diré por qué) sino, en un sentido más musical, como una clave o una armadura destinada a marcar un conjunto de alteraciones reguladas, diesis y bemoles. Me gustaría únicamente indicar una tonalidad, la altura de unas notas que cambian todo un pentagrama. ¿Cómo cambiar el pentagrama y el alcance de semejantes preguntas acerca del ser de lo que sería propiamente animal? ¿Cómo, en cierto modo, poner un bemol a la clave de estas interrogaciones y cambiar la música?

En el fondo sueño, por consiguiente, con una madriguera inencontrable y por venir. Sueño acerca del sueño del animal y sueño con la escena que yo podría representar aquí. Desde hace meses. Todos mis sueños terminaban en una especie de callejón sin salida, más concretamente en una especie de disociación engendrada por una inyunción contradictoria. Soñaba que yo daba órdenes incompatibles, por consiguiente, mandaba tareas imposibles. ¿Cómo hacer que se oiga aquí una lengua o una música inaudita, bastante inhumana en cierto modo, y no para hacerme pasar aquí por el representante o el emancipador de una animalidad olvidada, ignorada, desconocida,

perseguida, cazada, pescada, sacrificada, sometida, criada, aparcada, hormonizada, transgenetizada, explotada, consumida, devorada, domesticada, sino para hacerme entender en una lengua que sea una lengua, ciertamente, y no esos gritos inarticulados, ruidos, rugidos, ladridos, maullidos, píos insignificantes que tantos hombres atribuyen al animal, una lengua finalmente cuyas palabras, conceptos, melodía, acento sean bastante ajenos a lo que, en todas las lenguas humanas, habrá albergado tantas animaladas sobre el susodicho animal? Digo animalada para nombrar lo único propio del hombre cuya expresión está garantizada en la semántica de la lengua [francesa]. Siempre se puede hablar de la animalada de los hombres, a veces de su bestialidad: no tiene ningún sentido, no hay derecho alguno a hablar de la animalada o de la bestialidad de un animal. Esto sería un antropomorfismo, el más característico. En resumen, soñaba con inventar una gramática y una música inauditas para representar una escena que no fuese ni humana, ni divina, ni animal con vistas a denunciar todos los discursos sobre el así llamado animal, todas las lógicas o axiomáticas antropo-teomórficas o antropo-teocéntricas, la filosofía, la religión, la política, el derecho, la ética, con vistas a reconocer en ellas unas estrategias animales, precisamente, en el sentido humano de la palabra, unas estratagemas, unas astucias y unas máquinas de guerra, unas maniobras de defensa o de ataque, unas operaciones de caza, de depredación o de seducción, incluso de exterminio en una lucha despiadada entre presuntas especies. Como si yo soñase, con total inocencia, con un animal que no le desease ningún mal al animal. Pero es cierto (y es incluso en torno a esta verdad que nos afanamos aquí) que el discurso dominante del hombre en vías de hominización se imagina al animal bajo las especies más contradictorias e incompatibles: bondad absoluta porque natural, inocencia absoluta antes del bien o del mal, el animal sin culpa ni defecto (ésta sería su superioridad como inferioridad) pero asimismo el animal como mal absoluto, crueldad, salvajismo asesino.

Pero ¿yo, el inocente desnudo, el reo desnudo, presunto inocente y culpable a la vez, quién soy? me preguntaba hace un momento. Es importante que esta pregunta resuene aquí en lengua francesa: *qui suis-je?* o *que suis-je?* [«¿(A) quién estoy si(gui)endo?» o «¿qué estoy si(gui)endo?»]. La confusión de este equívoco seguiría siendo aquí intraducible para siempre, en lo que permanece pequeño, lo pequeño, la pequeña palabra que está en medio de esta proposición interrogativa con tres palabras, a saber, el pequeño homónimo *suis* que, en la primera persona del presente del indicativo, conjuga más de un verbo, *être* [ser] y *suivre* [seguir]: ¿(a) quién estoy si(gui)endo? «¿(A)

quién (es al que) estoy si(gui)endo?». Este pequeño, este pequeño que viene como tercero en discordia y hace de cópula, al decir «estoy si(gui)endo», «si(gui)endo estoy», «(a) quién estoy si(gui)endo», «qué estoy si(gui)endo», sin permitirnos ninguna garantía entre el sujeto y él mismo, entre el sujeto y su atributo, incluso entre el sujeto y el objeto sobre el cual, literalmente, se encarniza o se engaña en el curso de una caza especular: ¿de dónde viene y a dónde va?

Creí simplemente haber inventado este juego a la vez inocente y perverso del homónimo, este doble uso de la pequeña, de la potente palabrita *suis*. Creí incluso haberla justificado de antemano. No en general, por supuesto, pues eso sería más bien trivial, sino con respecto al animal. Lo inventé, en verdad, puesto que creí inventarlo y que no recuerdo habérmelo encontrado nunca en la forma consecuente de la demostración que pretendo, a saber, que *con anterioridad* (antes, pero ¿antes de qué tiempo, antes del tiempo?), antes de la cuestión del ser como tal, del *esse* y del *sum*, del *ego sum*, está la cuestión del seguir, de la persecución o de la seducción del otro, que sigo o que me sigue, que me sigue mientras yo lo o la sigo. Pero, si las cosas son en efecto como creo que son, cierta coyuntura complica el asunto y merece sin duda que al menos se aluda a ella. Cuando ya había acariciado, en cierto modo, e incluso pulido más o menos todo lo que os estoy mostrando, me encontré hace menos de diez días con dos citas prácticamente yuxtapuestas en un artículo de Michel Haar[3].

La primera cita consiste en algunos versos extraídos de «Esbozo de una serpiente» de Valéry[4]. Me interesa porque la serpiente del Génesis que habla y dice *yo*, nombrando así, al designarse a sí misma, aquello que para nosotros será una de las formas mismas de la cuestión: la ipseidad, incluso la egocidad auto-referencial, la auto-afección y la automoción, la autokinesis, la autonomía que se le reconoce a cualquier animal. La génesis misma de la *zootobiografía*. La serpiente dice «yo» pero no dice, como yo, el animal que estoy si(gui)endo. Escuchad como silba, pues, con insistencia, Valéry le hace decir «silbo»:

> ¡Animal soy, pero agudo animal
> Cuyo veneno, aunque vil,
> Lejos deja la sabia cicuta!

3. M. Haar, «Du symbolisme animal en général, et notamment du serpent»: *Alter* 3 (1995), sobre «L'animal».

4. P. Valéry, *Charmes*, en *Oeuvres*, t. I, Gallimard, Paris, 1957, pp. 138-145 [*Poesías*, trad. de C. R. de Dampierre, Visor, Madrid, 1996, pp. 31-41].

Ésta fue para mí la ocasión de volver a leer de otra manera este poema al que he de renunciar a hacer justicia aquí por sí mismo y en lo que se refiere a todo el entramado de sus voces. Pero si tuviésemos tiempo, me hubiese gustado reflexionar sobre algunos de sus motivos: el del disfraz en primer lugar. Un «Yo» habla, por lo tanto, y se presenta como el «animal [que] soy». Ahora bien, habla con el fin de denunciarse. Se confiesa. Pero se confiesa presentándose también como «el más astuto de los animales». Lo primero que confiesa ese astuto maestro de la desnudez que se disimula en el origen del deseo es: miento, soy otro y éstas son las guisas animales con las que me disfrazo de «animal simplicidad», escondiendo y mostrando a la vez lo que, en verdad, no es tan animal, ni simple, ni en ningún caso la identidad de un solo y simple animal:

> El esplendor del aire agudiza
> A esta bicha que me disfraza
> de animal simplicidad;

La bicha, os recuerdo, es un animal fantástico (y todo animal, a diferencia del animote, es de esencia fantástica, fantasmática, fabulosa, de una fábula que nos habla, que nos habla de nosotros mismos, precisamente allí donde un animal fabuloso, es decir, un animal que habla, habla de sí mismo para decir «yo» y, al decir «yo», siempre, *de te fabula narratur*). La bicha, como quimera, es un animal compuesto de tres. De nuevo son tres, por así decirlo, en la misma pieza, en el mismo cuerpo: un cuerpo de serpiente, ciertamente, pero con patas de cerdito y alas de murciélago.

El otro motivo que me hubiese gustado analizar es el del abismo y, por consiguiente, el del vértigo que podríamos volvernos a encontrar de forma recurrente, a propósito del animal, concretamente en Rilke y Heidegger. Me pierdo de nuevo en ese precipicio que veo abrirse, por mi parte, allí donde yo, el «yo» se cruza, hasta ahogarme en ella, con la mirada del animal que me ve que lo veo verme desnudo. En Valéry, el abismo atrae al «yo soy», por así decirlo, por sus dos bordes, el borde del «yo» y el borde del ser o del «soy». El borde del ser y, por consiguiente, del ser que soy, en primer lugar porque lo que aquí se denomina «el abismo animal» no es un agujero, un precipicio sino el exceso de ser y que haya ser antes que nada:

> ¡Cielos, su error! ¡Tiempo, su ruina!
> Y el abismo animal ¡abierto de par en par!
> ¡Qué caída en el origen
> Resplandece en lugar de nada!

El abismo animal, el vértigo del animal que dice «animal soy», no es el no-ser sino el ser que aparece, resplandece en lugar de nada, lugar colindante con la nada que soy. El vértigo, aunque todavía tenga que ver con cierto vacío, carencia, defecto, privación, hace que la cabeza dé vueltas allí donde hay algo antes que allí donde no hay nada. Pues el defecto, para Valéry, es el ser y no la nada. En este poema es donde resuena, vuelta o enrollada sobre sí misma y enunciada desde el lugar de la trampa, desde el lugar del *ego sum* de la serpiente, del «más astuto de los animales», la célebre estrofa:

¡Y desde la más alta de mis trampas
Conservas los corazones de conocer
Que el universo no es sino un defecto
En la pureza del No-ser!

Este ser que hace las veces de la nada, este medio colindante con la nada, soy yo, el más astuto de los animales, al otro lado del vértigo pero del mismo vértigo del abismo animal, puesto que soy Yo, el Yo que se refleja y que dice «yo soy» y «animal soy». EscuchadMe: la palabrita Yo se escribe no sólo con mayúscula al principio del verso sino con letras mayúsculas, agrandando así las dos letras de la palabrita, cuando dicho pronombre o dicho nombre se presenta como primera palabra del Verbo:

¡Fulgor en lugar de nada!...
Pero, la primera palabra de su Verbo,
¡YO!... De los astros el más soberbio
De los que ha hablado el loco creador,
¡Yo soy!... ¡Yo seré!... ¡Yo ilumino
La disminución divina
De todos los fuegos del Seductor!

Todo nos hace pensar, entonces, que la astucia todopoderosa y seductora de la serpiente consiste en hablar como Dios en el lugar de Dios, del loco creador, en imitar el «yo soy el que soy» de Yahvé, «yo soy lo que soy» (*Ehieh acher ehieh*) que a veces se modula también en futuro —yo soy el que será—, de acuerdo con una promesa de romper, por medio de un performativo, la pureza de la nada. Aquí es la serpiente la que dice: «¡Yo!... [...] ¡Yo soy!... ¡Yo seré!.... [...], Yo soy La que...». Este aldabonazo en el aldabonazo no produce nada más ni nada menos que el ser en lugar de la nada, a saber, la primera impureza (la contaminación del ser, podría decirse pervirtiendo gravemente por las mismas las palabras de Lévinas). El aldabonazo, la

hazaña consiste en convertir dicha creación onto-lógica, dicha creación sin más, en una seducción. Este acto de auto-engendramiento del «yo soy», esta autobiografogénesis es, en su esencia, un acto de seducción. El ser se torna seducción, ésta es la astucia del más astuto de los animales. El «yo soy» se convierte en lo que fue, a saber, la seducción del seductor. Y dice: yo soy La que soy, la que te sigue y que tú sigues, que sigue tras de ti con vistas a seducirte y a hacer que, habiendo llegado después, tú te conviertas en el que me sigue:

> ¡Fulgor en lugar de nada!...
> Pero, la primera palabra de su Verbo,
> ¡YO!... De los astros el más soberbio
> De los que ha hablado el loco creador,
> ¡Yo soy!... ¡Yo seré!... ¡Yo ilumino
> La disminución divina
> De todos los fuegos del Seductor!

Más adelante, el «yo soy» vuelve a silbarse, a decirse con retintín cuando la serpiente repite:

> Yo soy La [mayúscula teológica, zoo-teo-mórfica, auto-zoo-teo-mórfica] que modifica
> [...]
> ¡Yo soy en el fondo de su favor
> Ese inimitable sabor
> Que no le encuentras sino a ti mismo!

El «Yo soy La que modifica...» viene después de una especie de maldición silbante y burlona que la emprende con la nominación misma, con el Nombre que crea a los seres y que crea a su semejanza «hombres completamente desnudos» («Vosotros sois hombres completamente desnudos, / ¡Oh, blancos y beatos animales!»).

¿Por qué he seguido este hilo de la astucia onto-lógica como astucia del animal que dice: «yo soy», «animal soy»? Para subrayar una posibilidad que Michel Haar no parece haber observado puesto que no da ninguna muestra de ello. Poco después de esta cita de «Esbozo de una serpiente», él cita algunos versos de Apollinaire, una interpelación a la serpiente en «La canción del Mal-querido»[5]. Sin embargo, aquí no es la serpiente la que toma la palabra para decir el ser de un «yo soy» («animal soy») sino alguien que, del otro lado, hablando de

5. G. Apollinaire, *Alcools*, en *Poèmes*, Gallimard, Paris, 1956, pp. 39-55 [*Alcools/Alcoholes*, ed. bilingüe, trad. de J. Abeleira, Hiperión, Madrid, 1995, pp. 27-33].

sí mismo mientras mira a la serpiente, le dice «tú me sigues». No: «tú eres» sino «tú me sigues», me estás siguiendo, persiguiendo, hostigando. Aquí no habría sino un intercambio de los sitios y careos de los lugares de enunciación, sustitución del ser por el seguir y del *yo estoy si(gui)endo* por el *tú me estás siguiendo*; y sería como si la serpiente fuese otra cuando está cara a cara. Pero no es así en modo alguno. El que habla se dirige a la serpiente como a sí mismo y reflexivamente al otro como a la sombra de sí mismo.

Y tú que me sigues reptando
Dios de mis dioses muertos en otoño
Calculas cuántos palmos
Tengo derecho a que la tierra me dé
Oh mi sombra, oh mi vieja serpiente

Palabras del mal-querido que habla de sí mismo: esta animalización especular de la firma autobiográfica y de la presentación de sí mismo no sería sino una de las vetas que deberían ordenarnos relacionar «La canción del Mal-querido», entre otras lecturas posibles, con una gran tradición medieval. Los *Bestiaires d'amours* de Richard de Fournival inscriben en el discurso amoroso toda una población de figuras animales. Ahora bien, el esquema especular o narcisista desempeña aquí un papel que no sólo viene prescrito por la referencia explícita a la *mimesis* aristotélica que abre el volumen: esa *mimesis* que es precisamente, según Aristóteles, lo propio del hombre. A falta de poder acercarme como debería a esos *Bestiaires d'amours*, evocaré únicamente un determinado pasaje que animaliza la imagen de sí, como si el poeta se confiase a nosotros como animal autobiográfico: se confiesa pero, como cristiano que es, confiesa igualmente el pecado de confesión, confiesa el narcisismo que entraña escribir acerca de uno mismo aunque sea para confesar y mostrarse desnudo. Desnudo como un animal. Y entonces, en cuanto escritor fascinado por lo que él mismo escribe, por su relación autotélica consigo mismo, se compara con un tigre o, más bien, con la hembra del tigre que quedaría hasta tal punto presa de su imagen en el espejo que se olvidaría incluso de sus cachorros:

Oïl, miex fu je pris par mon veoir ke tigres n'est al mireoir, ke ja tant ne sera corchie de ses faons, s'on li emble, ke s'ele encontre un mireoir qu'il ne li convigne ses iels aredre. Et se delite tant a regarder la grant beauté de sa bone taille, k'ele oblie a cachier chiax ki li ont emblé ses faons, et s'areste iluec comme prise. [Ella encuentra tanto placer en mirar en su espejo su gran belleza que olvida perseguir a los que le

han robado a sus cachorros y se inmoviliza como atrapada en una trampa][6].

Cuando hay, de este modo, que confesar el narcisismo de la confesión se admite que la culpabilidad, incluso la mentira y el perjurio están alojados en la veracidad misma, en el seno de la promesa, en la desnuda e intransitiva simplicidad del «yo soy» que esconde ya el interés transitivo, el seguir de un «estoy si(gui)endo»: estoy si(gui)endo (a) alguien distinto, soy seguido por alguien distinto, persigo un deseo o un proyecto, yo doy y a la vez me doy caza a mí mismo.

Pero yo, el inocente culpable, el reo presuntamente inocente y culpable a la vez, yo que confieso hasta el pecado de confesión, ¿quién soy?, me preguntaba hace un momento. Es importante que esta pregunta resuene aquí en lengua francesa: *qui suis-je?* o *que suis-je?* [«¿(a) quién estoy si(gui)endo?» o «¿qué estoy si(gui)endo?»].

Volvamos al momento originario, a la primera versión donde ya se da una traducción de esta frase [en francés]: «Pero yo, ¿quién soy? ahora que...». La palabrita «soy» no aparece bajo la pluma de Descartes en el momento en que escribe, en latín, la segunda de las *Meditationes de prima philosophia*, tras la ficción del «*genium aliquem malignum*», a saber, de un Genio Maligno, de un genio astuto como el más astuto de los animales y que podríamos hacer comparecer en los aledaños de nuestra génesis zoobiográfica.

El joven duque de Luynes, hijo del ministro de Luis XIII, introdujo la palabrita «soy» cuando importó en francés, en su traducción, un texto que prescindía de cualquier recurso explícito al verbo *ser*. La palabra «soy» o, más bien, «*sum*» queda silenciada en latín:

> *Quid autem nunc, ubi suppono* deceptorem *aliquem potentissimum, & si fas est dicere, malignum, datâ operâ omnibus, quantum potuit, me delusisse?*

Lo que traducido, cuando surge ahí la palabrita «soy», se convierte en:

6. En A. Leupin, *Barbarolexis. Medieval Writing and Sexuality*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, p. 149 («*Yes indeed I was captured more through my sight than the tiger is captivated before a mirror, for however enraged she may be when her young are stolen from her, if she happens upon a mirror she is forced to fix her eyes upon it. And she takes so much pleasure in looking at the great beauty of her beautiful form that she forgets to pursue the ones who have stolen her young from her, and she stays there as if caught in a trap*»).

> Pero yo, ¿quién soy?, ahora que supongo que hay alguien extremadamente poderoso y, si me atrevo a decirlo, malicioso y astuto que utiliza todas sus fuerzas y todo su ingenio para engañarme[7].

No podemos leer tranquilamente la relación entre ambas versiones ni el acontecimiento del «soy» como un efecto de traducción entre una versión original y una segunda versión, una lengua de partida y una lengua de llegada. La traducción retrotrae a la lengua materna de Descartes, el cual revisó la traducción y, por añadidura, nos dice Baillet:

> [...] so pretexto de revisar dichas versiones, se tomó la libertad de corregirse a sí mismo y de esclarecer sus propios pensamientos. De modo que, habiendo encontrado ciertos puntos cuyo sentido consideraba no haber explicado con suficiente claridad en latín para todo tipo de personas, se dedicó a esclarecerlos en la traducción mediante algunos pequeños cambios que les resulta fácil reconocer a quienes cotejan el francés con el latín[8].

No olvidemos que, en la consecuente secuencia del orden de las razones, Descartes ya había retirado su confianza a la definición de sí como «hombre» e incluso como «animal razonable» (p. 26 [trad. cit., p. 156]). Dichas definiciones no son, a su modo de ver, indudables. Considero que hay que otorgarle la máxima importancia a este momento de suspensión. No responde a una precaución puramente retórica y nos preguntaremos por su herencia moderna, concretamente heideggeriana. Tras afirmar: «Pero no conozco todavía con claridad lo que soy, yo, que estoy seguro de que soy (*Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum*)», Descartes suprime todas las alegaciones o creencias anteriores que no son «absolutamente indudables». Las suprime de golpe, con el fin de no abusar del tiempo —afirma— multiplicando las cuestiones. Lección que yo debería retener pero que, como veis, siempre hace que corramos el riesgo, si no nos concedemos el tiempo preciso para ello, de limitar el número de las cuestiones necesarias. En nombre de ese tiempo

7. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Méditations métaphysiques*, trad. francesa de Duc de Luynes, Vrin, Paris, 1966, p. 27 [*Discurso del método* y *Meditaciones metafísicas*, trad. de M. García Morente, Tecnos, Madrid, 2005, p. 157; entre paréntesis a continuación de las citas se dan las páginas de las eds. francesa y española].

8. A. Baillet, *Vie de M. Descartes*, Paris, 1691; citado por Geneviève Rodis-Lewis en su «Introducción histórica» a las *Meditationes de prima philosophia. Méditations métaphysiques*, cit., p. XI.

que hay que salvar, del tiempo que en todo caso hay que concederse o no y de la recta simplicidad del trayecto Descartes va a ahorrarse, con todo rigor, la definición del hombre por medio de la animalidad y la razón conjugadas, del hombre como *animal razonable*. Hay, en este gesto, un momento de ruptura con la tradición, una ruptura que no se le reconoce con suficiente frecuencia a Descartes, ni siquiera Heidegger cuando, en la *Carta sobre el humanismo*, vuelve a poner en cuestión la definición del hombre como animal razonable. Ningún pensador de la tradición habría constituido, a su entender, una excepción puesto que Heidegger ve en aquélla una «interpretación metafísica» que, aunque no sea falsa, queda «condicionada por la metafísica» y por todos los humanismos que se han ido sucediendo hasta el momento en que él escribe lo siguiente, en 1946, en un contexto y de acuerdo con un gesto sobre los que volveremos más adelante:

> El primer humanismo, entiendo que el de Roma, y las formas de humanismo que se han ido sucediendo hasta el momento presente presuponen todas ellas la «esencia» más universal del hombre como comprensible en sí misma. El hombre está considerado como *animal rationale*. Esta determinación no es solamente la traducción latina de las palabras griegas ζῶον λόγον ἔχον, es asimismo una interpretación metafísica. Semejante determinación esencial (*Diese Wesensbestimmung*) del hombre no es falsa pero está condicionada por la metafísica. No obstante, es su procedencia esencial y no sólo sus límites lo que *Ser y tiempo* ha considerado digno de poner en cuestión (*frag-würdig*)[9].

Hemos de volver sobre este gesto heideggeriano. Pero, por el momento, retengamos que el romano Descartes, a su manera, ya decía en latín algo que se parece a este poner en cuestión. Según un trayecto cuya diferencia resulta evidentemente muy significativa pero quizás, a fin de cuentas, menos irreductible de lo que parece, las *Meditaciones* suspendían esa definición del hombre como animal racional. He aquí el contundente gesto de Descartes cuando suprime de golpe, por economía, para ganar tiempo todo lo que no es «absolutamente indudable»:

> ¿Qué es, por consiguiente, lo que creí ser aquí delante? Sin dificultad he creído ser un hombre; pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional (*animal rationale*)? No, ciertamente, pues después

9. [M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. de R. Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid, [3]1970, p. 17.]

> habría que buscar qué es animal y qué es razonable y así, con una sola cuestión, caeríamos sin darnos cuenta en una infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas y no me gustaría abusar del poco tiempo y tranquilidad que me quedan empleándolos en desentrañar semejantes sutilezas (p. 26 [trad. cit., p. 156]).

Si quiero retomar y presentar lo que soy y quién soy es preciso, pues, comenzar por suspender esa definición común del animal razonable. El «yo soy», en su pureza intuitiva y pensante, excluye dicha animalidad por razonable que sea. En el pasaje que sigue a esta puesta entre paréntesis del animal razonable, Descartes propone sustraer de su «yo soy» todo lo que recuerda a la vida, por así decirlo. Con anterioridad, había declarado que tenía que apartar de ese «yo soy» todo lo que pudiese ser «algo distinto» de mí:

> Pero no conozco todavía con suficiente claridad lo que yo soy, yo, que estoy seguro de que soy; de manera que, en adelante, es preciso que tenga mucho cuidado de no confundir imprudentemente algo distinto conmigo mismo... (p. 26 [trad. cit., p. 155]).

Esta prudencia no lo empuja sólo a sustraer del «yo soy» su propio cuerpo viviente que él objetiva, en cierto modo, como si fuese una máquina o un cadáver (son sus palabras); de modo que su «yo soy» no se puede aprehender ni presentarse él mismo más que desde esa cadaverización posible, por lo tanto, desde un «yo soy mortal» o «ya estoy muerto» o «destinado a la muerte», incluso «para la muerte»:

> Me consideré, en primer lugar, como poseedor de un rostro, unas manos, unos brazos, y toda esa máquina compuesta de huesos y de carne, tal y como aparece en un cadáver, que designé con el nombre de cuerpo (p. 26 [trad. cit., p. 156]).

Descartes va más lejos: cada vez que tiene que evocar, a modo de experiencia, esos signos de vida o de animación, por consiguiente, de animalidad que son la auto-afección o la auto-moción del sentir*se*, alimentar*se*, mover*se* los relaciona con un alma viva que, en cuanto tal y todavía objetivable, podría no ser sino un cuerpo, «algo absolutamente raro y sutil, como un viento, una llama o un aire muy fino que se insinuaba y extendía a través de mis partes más groseras». A Descartes le asombra, por lo demás (con un asombro que motivará toda su interpretación de la unión del alma y del cuerpo), un alma que no es en absoluto como un piloto en su navío; movimiento cuya necesidad y dificultad no ignoro pero que no proseguiré aquí, pre-

ocupado como estoy por destacar perfectamente una secuencia muy singular, aquella que, para delimitar el acceso al puro «yo soy», debe suspender o, mejor todavía, dejar de lado, precisamente en cuanto es separable, toda referencia a la vida, a la vida del cuerpo y a la vida animal. Un poco después, Descartes plantea el pensamiento como lo único inseparable del «yo soy»:

> [...] el pensamiento es un atributo que me pertenece: él es el único que no se puede separar de mí. *Soy, existo*: esto es seguro; pero ¿por cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que dure mi pensamiento (p. 27 [trad. cit., p. 157]).

La presencia a sí del presente del pensamiento, la presencia que se presenta a sí misma en presente: esto es lo que excluye todo aquello separable que es la vida, el cuerpo vivo, la vida animal.

«Pero ¿luego qué es lo que soy?», se pregunta pues Descartes en la siguiente página. Respuesta: «Una cosa que piensa». Y ¿qué sucede inmediatamente después en lo que concierne al animal mismo, en el célebre análisis del trozo de cera que sigue muy de cerca a ese «yo soy una cosa que piensa»? Ese trozo de cera «acaba de ser retirado de la colmena», dice Descartes, quien se lo sustrae así a las abejas, pero «todavía no ha perdido la dulzura de la miel». Ahora bien, todo lo que en el trozo de cera no responde nítidamente a la pura «inspección del espíritu», todo lo que cae por su propio peso, todo lo que se conoce por medio de los sentidos externos e incluso del «sentido común» («tal y como ellos [lo] denominan —precisa Descartes—, es decir, del poder de la imaginación»), de todo eso, de toda esa exterioridad sensible son capaces los animales, el último de los animales es capaz de ello: «Pues ¿qué había en esa primera percepción que fuese distinto y evidente y no pudiese caer del mismo modo en el sentido del último de los animales?». ¿Qué escapa entonces a ese «sentido del último de los animales»? La extensión, la cera inteligible y no sensible, es bien sabido. Pero ¿es insignificante que Descartes designe entonces esa extensión inteligible como un cuerpo desnudo, un cuerpo desnudado, según la figura de la desnudez despojada, la de un cuerpo puro porque puramente extenso y así purificado puesto que, en espíritu, en espíritu humano yo lo habría desnudado de sus aderezos u ornamentos sensibles, a saber, de lo que, en él, sigue siendo animal o sigue estando expuesto a la animalidad? ¿Como si fuese la no-desnudez, el vestido sensible, la que se encontrase en adelante del lado de la animalidad? En cuanto a la cera misma, en su atributo esencial, a saber, la extensión inteligible, iésta permanece invisible e

intocable! Para acceder de este modo al *yo soy* como espíritu humano y no animal es preciso desnudar la cera. ¿Habéis intentado alguna vez desvestir la cera? Ésta sería, en cualquier caso, la condición para probar «más fácil y evidentemente la naturaleza de mi espíritu»:

> [...] cuando distingo entre la cera y sus formas externas y, de la misma manera que si le hubiese quitado la vestimenta, la considero completamente desnuda, aunque se pueda encontrar todavía algún error en mi juicio, ciertamente no puedo concebirla de este modo sin un espíritu humano (p. 33 [trad. cit., p. 162]).

El animal que yo no soy, el animal que, en mi esencia misma, yo no soy —dice en resumidas cuentas Descartes— se presenta como espíritu humano ante la cera desnuda. Y a partir de este «no...», desde el punto de vista de este «yo no soy un animal», en donde yo hago lo que no podría hacer «el sentido del último de los animales», Descartes va a *centrar su mirada* en el animal. Va a centrar su mirada, por consiguiente, desde el punto de vista que es el suyo y allí donde el animal no lo mira ni le concierne. ¿Diremos, no obstante, que habrá sido un filósofo de animales?

(Paréntesis: aunque yo no lo haré aquí, habría que hacer que esa cera desnuda compareciese en compañía de todos los espectros y fantasmas que vienen a asediar los sueños de Descartes: en primer lugar en la Meditación segunda:

> [...] de donde me gustaría casi concluir que se conoce la cera gracias a la visión de los ojos y no gracias a la sola inspección del espíritu si, por casualidad, yo no mirase por una ventana a los hombres que pasan por la calle y a la vista de los cuales no dejo de decir que veo hombres de la misma manera que digo que veo cera; y, sin embargo, ¿qué veo desde esa ventana sino sombreros y abrigos que pueden cubrir a espectros o a hombres fingidos que sólo se mueven por medio de resortes? Pero juzgo que son hombres verdaderos y así comprendo, con el solo poder de juzgar que reside en mi espíritu, lo que yo creía ver con mis ojos [p. 32 (trad. cit., p. 162)].

Después, al final de la Meditación sexta, en donde de nuevo a propósito del hombre, del «hombre verdadero», Descartes se preocupa, entre la vigilia y el sueño, por el simulacro y el fingimiento espectral:

> Y, en efecto, si alguien, cuando estoy en vela, se me apareciese de pronto y desapareciese del mismo modo, igual que hacen las imáge-

> nes que veo cuando duermo, de forma que yo no pudiese observar ni de dónde viene ni a dónde va, no sin razón lo consideraría yo, antes que un hombre verdadero, un espectro o un fantasma formado en mi cerebro y semejante a aquellos que se forman en él cuando duermo [p. 86 (trad. cit., p. 216)].

El espectro que hay que conjurar con el juicio —lo habéis observado— siempre es el simulacro mecánico del «hombre verdadero», es decir, el hombre espectral como animal-máquina, ese animal-máquina al que nos estamos acercando con el fin de intentar desemboscarlo de otro modo).

Un historiador de la filosofía podría un buen día preguntarse, me imagino, lo mismo que podría haberlo hecho un historiador de la pintura o de la escultura, si el filósofo de animales habrá tenido cabida en la clasificación de los géneros. Hay pintores o escultores de animales. También se habla de literatura de animales, como si la animalidad definiese no sólo un reino, una especie o un género sino un género artístico. ¿Por qué no un género filosófico? ¿Por qué no podríamos hablar de una filosofía de animales? Y ¿habría razones esenciales para esta laguna, si fuese una laguna? Descartes ha hecho cualquier cosa para no ser un filósofo de animales.

En medio del título anunciado, tal y como se imprimió en primer lugar dentro de mí, «el animal que estoy si(gui)endo», me vino hace poco la idea —como decía— de inscribir cierta conjunción con valor más o menos silogístico o expletivo: el animal que *luego* estoy si(gui)endo. Esto podría haber conmemorado el *Igitur* de Mallarmé[10]. Quizá no se haya prestado la suficiente atención a la zoología que asedia esos lugares. *Igitur* remite también deliberadamente, según la intención misma de Mallarmé —como es sabido—, al Génesis («*Igitur perfecti sunt caeli et terra et omnis ornatus eorum*»), justo después de la creación de los animales y antes de la del hombre a quien se le ordena domesticar y dar nombre a los demás seres vivos. La obra de Mallarmé (*Igitur* o *La locura de Elbehnon*, es decir, en hebreo, el hijo de Elohim, potencias creadoras de Yahvé) recuerda en primer lugar, a través de todos los espejos que se reflejan en cada hora del texto, «el azar infinito de las conjunciones», la memoria de la raza de ese Hamlet narcisista; en el momento de decir «la cuenta que tengo que rendiros de mi vida», Igitur deja asediar su yo, su es-

10. S. Mallarmé, *Igitur*, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1945, pp. 423-443 [*Prosas*, trad. de J. del Prado y J. A. Millán, Alfaguara, Madrid, 1987, pp. 393-412].

pecular «percepción de sí», como él dice, o también su «conciencia de sí», su *cogito, cogito sum*, en resumidas cuentas, por toda una caterva zoomorfa, por una «fresa arácnea», un «hilo arácneo», un «batir de alas absurdas», un «revoloteo», todo tipo de seres voladores que hacen pensar en murciélagos pero también en «monstruos» y en quimeras. La palabra «quimera» viene por lo menos en cuatro ocasiones a acompasar la relación consigo de un fantasma, lo que se denomina precisamente, por dos veces, el «acompasamiento» de mi medida, el «acompasamiento» del «progreso de mi personaje». Y se trata, en efecto, del drama espectral de la autobiografía de un mortal que queda preso en su espejo o se descubre en su sepulcro en plena génesis, antes del hombre y en medio de animales fantásticos.

Pero no era en *Igitur* en lo que yo pensaba en primer lugar al insertar ese «luego» en medio d*el animal que estoy si(gui)endo*. Este luego es un *ergo*. Y esta conyunción expletiva está destinada no a conmemorar sino a hacer que Descartes comparezca.

Furtiva, situada justo en el centro (cuatro letras [en francés] entre cuatro o cinco palabras) de una proposición que el sujeto-firmante hace recaer sobre sí, mostrando al menos que él mismo se exhibe en ella, con el índice vuelto hacia aquel que dice «yo», esa ligera prótesis, por lo tanto, no estaría únicamente destinada a acentuar una secuencia o la consecuencia de lo que sigue. No llamaría en primer lugar a seguir o proseguir, ni siquiera a citar, para celebrarlo, el *ergo sum*, el «luego existo» de alguien que, desde el *Discurso del método* hasta las *Meditaciones*, abrió sin duda el camino de la narración autobiografilosófica, el de la presentación de sí mismo como presentación de la filosofía, el de alguien igualmente que dudó hasta la hipérbole pero jamás tuvo ninguna duda, en la tradición así denominada mecanicista que fue también la de La Mettrie y la de tantos otros, de que el animal no fuese más que una máquina, llegando incluso a convertir dicha indubitabilidad en una especie de condición de la duda, del *ego* como tal, como *ego dubito*, como *ego cogito* y, por lo tanto, como *ego sum*. La relación consigo misma del alma y del pensamiento, el ser mismo de la sustancia pensante implicaba ahí el concepto de un animal-máquina privado de lo que, en resumidas cuentas, sería nada menos que el *ego* como *ego cogito*, «yo pienso». Este autómata estaría privado de «yo» o de «sí» y, *a fortiori*, de toda reflexión, incluso de cualquier marca o impresión autobiográfica de su propia vida. El retomar esa gran tradición mecanicista, que también se denomina materialista, no debería pasar solamente por una reinterpretación del ser vivo denominado animal sino por otro concepto de la máquina, de la máquina semiótica, por así decirlo, de la inteligencia artificial,

de la cibernética y de la zoo- o bio-ingeniería, de lo genético en general, etc.

Cuestión de palabra. Con frecuencia volveremos sobre ello de mil maneras; se tratará tanto de la cuestión de la palabra como de una cuestión de palabras. Y de saber lo que una palabra, y lo que la palabra «palabra», quiere decir. De saber si podemos responder de ella.

Al insertar la bisagra de esta *palabrita* en francés, el animal que *luego* estoy si(gui)endo, a mí mismo me gustaría, modestamente, de una forma muy limitada, despertar únicamente la memoria de una determinada carta fechada de René Descartes, una carta fechada en el mes de marzo de 1638, el año siguiente al *Discurso del método*. Por lo tanto, no el gran encadenamiento teatral del *cogito ergo sum*, ni la Quinta parte del *Discurso del método* a propósito del mono, de las cotorras y de los loros, de los autómatas que en cualquier caso siempre serían incapaces de «responder» o, aunque pudiesen «proferir palabras como nosotros, serían totalmente incapaces de hacerlo *dando testimonio* [el subrayado es mío] de que piensan lo que dicen». Valor equívoco de *testimonio*, atestación de la que quizás abusa Descartes justo después de concluir:

> [...] a diferencia de los hombres que, habiendo nacido sordos y mudos, están privados —tanto o más que los animales— de los órganos que sirven a los demás para hablar, suelen inventar por sí mismos algunos signos con los que se hacen entender de aquellos que, estando normalmente con ellos, tienen ocasión de aprender su lengua. Y esto *da testimonio* [el subrayado es mío] no solamente de que los animales tienen menos razón que los hombres sino de que no tienen ninguna [...]; no es *creíble* [el subrayado es mío de nuevo] que un mono o un loro, que fuese de los más perfectos de su especie, no igualase en eso a un niño de los más estúpidos o, al menos, a un niño cuyo cerebro estuviese turbado, si su alma no fuese de naturaleza totalmente diferente de la nuestra. Y no se deben confundir las palabras con los movimientos naturales que *dan testimonio* [el subrayado sigue siendo mío] de las pasiones y pueden ser imitados tanto por máquinas como por animales; ni se debe pensar, como lo hicieron algunos antiguos, que los animales hablan aunque nosotros no entendamos su lenguaje[11].

Aparte de la palabra «creíble» («no es creíble que...»), he subrayado por dos veces la palabra *testimonio*. Ésta parece haber sido elegida con una insistencia calculada por un Descartes que inaugura también desde otro punto de vista (a saber: que escribe el *Discurso*) esa auto-

11. *Discours de la méthode*, Cinquième Partie, en *Descartes. Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 165-166 [trad. cit., p. 115].

biografilosofía, «en francés que es la lengua de mi país», con el fin de que sea accesible para todos los que no utilizan más que su «razón natural» y, como lo precisa en otro lugar, con el fin «de que las mujeres mismas puedan entender algo»[12]. Atraigo vuestra atención sobre esta palabra, *testimonio*, por más de una razón. En primer lugar porque es una palabra clave de lo que se denomina normalmente la autobiografía, la cual con frecuencia es considerada como un testimonio. Toda autobiografía se presenta como un testimonio: digo o escribo lo que soy, vivo, veo, siento, oigo, toco, pienso; y, viceversa, todo testimonio se presenta como una verdad autobiográfica: prometo la verdad con respecto a lo que yo, yo mismo, he percibido, visto, oído, sentido, vivido, pensado, etc. En segundo lugar, porque Descartes parece en efecto utilizar de una forma equívoca y dogmática esta palabra «testimonio» en el momento en que, por una parte, afirma que se «ve» (por consiguiente, testimonio) que las cotorras y los loros no pueden «dar testimonio de que piensan lo que dicen» y en que, por otra parte, traduciendo asimismo el testimonio como prueba, concluye de ello que

> [...] esto da testimonio no solamente de que los animales poseen menos razón que los hombres sino de que no tienen ninguna [...]; no es creíble que un mono o un loro, que fuese de los más perfectos de su especie, no igualase en eso a un niño de los más estúpidos [...].

Con todos los «se ve» que con tanta frecuencia apelan a una presunta evidencia compartida, al sentido común mismo, esta palabra, «testimonio», parece todavía más equívoca, en esta casi primera autobiografilosofía francesa, cuando se compara su utilización con la que se hace de ella, algunos años más tarde, en las *Meditaciones*, más concretamente entre la versión original de las *Meditaciones*, escritas en primer lugar, como recordábamos hace un momento, en latín y su traducción francesa por el duque de Luynes. Ahora bien, esta traducción, revisada por Descartes, utiliza tres veces el solo verbo «dar testimonio» para traducir tres verbos latinos diferentes que proceden de una modalidad discursiva o lógica diferente cada vez: 1) *Por una parte*, la modalidad de la atestación propiamente dicha, a pesar de que el «*testatur*», traducido así por «testimonio», en la Meditación cuarta, sólo tenga un sentido muy confusamente testi-

12. Carta al padre Vatier, 22 de febrero de 1638, en *Descartes. Oeuvres et Lettres*, cit., p. 991.

monial: «[...] querer engañar da testimonio (*testatur*) sin duda de la debilidad o de la malicia. Y, por lo tanto, esto no se puede encontrar en Dios» (p. 54 [trad. cit., p. 183]). Cito esta frase para iniciar la cuestión de saber si lo que se denomina el animal puede, más que Dios, querer engañar y ser capaz, propiamente, de mal y de malicia. Por ejemplo, Lacan piensa que el animal puede fingir, ciertamente, pero no engañar, es decir, dentro de la argumentación de Lacan, que sería incapaz de mentir, de fingir que finge, de confundir diciendo lo verdadero (esto pondrá en juego para nosotros, más adelante, algo muy importante). La cuestión del mal, y del mal radical, parece inseparable de la doble figura tradicional animal, tanto si ésta encarna la inocencia, la incapacidad de una voluntad maligna como si, por el contrario, adopta la figura de lo demoníaco, de lo satánico, de lo apocalíptico. 2) *Por otra parte*, en esa misma Meditación cuarta, los términos «dan testimonio» corresponden a la modalidad de la argumentación demostrativa, «*arguunt*»: «[...] mis errores (los cuales son los únicos que dan testimonio (*arguunt*) de que en mí hay imperfección) [...]» (p. 56 [trad. cit., p. 185]). 3) *Finalmente*, en la Meditación sexta, «dan testimonio» traduce la modalidad de la prueba, de la probación propiamente dicha (*probant*): se trata aquí, precisamente, del «sentido común» (*sensus communis*) el cual, por medio del cerebro, «hace sentir lo mismo al espíritu (*menti idem exhibit*) aunque, sin embargo, las otras partes del cuerpo puedan estar dispuestas de distintas formas como de ello dan testimonio (*probant*) una infinidad de experiencias que no es preciso recordar aquí (*ut probant innumera experimenta, quae hic recensere non est opus*)» (p. 84 [trad. cit., p. 213]).

Cuando alguien invoca una infinidad de experiencias que «dan testimonio», de las que se puede dar testimonio, pero que «no es preciso recordar aquí», un animal que conozco perfectamente siente cómo sus orejas se le enderezan. ¿Por qué no sería preciso recordar?

Habría que seguir con más olfato, pero también con más consecuencia, este léxico o esta semántica del testimonio en la cadena discursiva y en el orden de las razones de Descartes. Lo sugerí hace un momento: la experiencia testimonial que, por definición, no conoce ningún límite en el campo discursivo es, por destinación, autobiográfica. Tiene vocación para la autobiografía. Y además —sería a la vez una ambición y una modestia—, todo lo que me gustaría confiaros hoy tendrá que ver asimismo con el modo testimonial. Querría mantenerme en los límites, límites oscuros, lo reconozco, de una confesión que narrará directa o indirectamente no una infinidad de experiencias sino estas o aquellas experiencias que, contrariamente al

gesto de Descartes que acabo de evocar, diré que sí es preciso recordar aquí: «*quae hic recensere opus est*».

El animal que *luego* estoy si(gui)endo, esta fórmula que no debería describir la representación inmóvil de un autorretrato sino ponerme más bien sobre la pista de una carrera que deja sin aliento, una cinética o una cinegética, la cinematografía de una persecución, de una cacería en donde se persigue a ese animal que luego estoy si(gui)endo o que se considera que estoy siguiendo al recopilar mis experiencias, dije por lo tanto hace un instante que resonaba menos en los grandes momentos del *pienso luego existo* (en el *Discurso* o en las *Meditaciones*) que en lo que parece ocurrir a la vuelta de una famosa carta de marzo de 1638[13]. Al retomar y desarrollar en ésta, un año después, los argumentos del *Discurso*, la hipótesis de los autómatas, el alegato de la no-respuesta esta vez inscrito en una estructura de pregunta/respuesta («[...] jamás, como no sea por casualidad, estos automátas *responden* [el subrayado es mío] ni con palabras, ni siquiera mediante signos, a propósito de aquello que se les pregunta»), Descartes pone su demostración, como siempre, al servicio de una crítica de los prejuicios de la infancia. Lo pueril, para él, y lo erróneo, no es una creencia espontánea sino un juicio que cree poder fundarse en semejante opinión impulsiva. Además, la susodicha creencia espontánea no está en cuestión en lo que se refiere a «la semejanza entre la mayor parte de las acciones de los animales y las nuestras» (pues dicha semejanza es incuestionable, incluso para Descartes quien no la cuestiona jamás como tal). Lo que aquí es criticable, según él, aquello de lo que debemos desconfiar como de una opinión de la infancia es el paso del afuera al adentro, una creencia en la posibilidad de deducir de esa semejanza *externa* una analogía *interna*, es decir, la presencia en el animal de un alma, de sentimientos y de pasiones como las nuestras. En esto consiste el prejuicio de la infancia o de los «espíritus débiles». Descartes se muestra, por lo tanto, muy prudente. No pone en duda la semejanza entre el animal y el hombre sino el juicio o la opinión a la que induce. Y ahí es donde propone la hipótesis de un mundo en primer lugar habitado por un hombre que nunca habría visto ningún animal, «ningunos animales que no sean hombres». Esta ficción puramente metódica podría ser extraída, provisionalmente, de este razonamiento cartesiano y orientarnos hacia otras dos cuestiones que abren, ambas, a sus propios fines, no los fines del hombre sino los fines del animal.

13. Carta a ***, marzo de 1638, en *Descartes. Oeuvres et Lettres*, cit., pp. 1004-1005.

1. En primer lugar, un fin fenomenológico, en cierto modo, un fin eidético. ¿Se puede pensar, aunque sea como ficción, un mundo sin animales o, al menos, un mundo pobre en animales, por jugar sin jugar con la fórmula de Heidegger cuya discusión nos espera y según la cual el animal es «pobre en mundo» (*weltarm*)? ¿Forma parte la animalidad de todo concepto de mundo e incluso de mundo humano? ¿Es el ser-con-el-animal una estructura fundamental e irreductible del ser-en-el-mundo, de manera que la idea de un mundo sin animal no pueda ser siquiera una ficción metódica? ¿Qué querría decir entonces ser-con-el-animal? ¿Qué es la compañía del animal? ¿Le sucede esto, secundariamente, a un ser humano o a un *Dasein* que querría pensarse antes de y sin el animal? ¿O bien es el ser-con-el-animal una estructura esencial del *Dasein*? Y, en ese caso, ¿cómo interpretarlo y qué consecuencias se pueden sacar de ello? Éstas son unas cuestiones con las que nos volveremos a encontrar al abordar el texto de Heidegger sobre el mundo y el animal, el animal pobre en mundo (*weltarm*) y el *Dasein* configurador de mundo (*weltbildend*). Dicha cuestión no sería —como veremos— sino la del ser-mundo del mundo. ¿Qué es el mundo? ¿A qué llamamos un mundo? Y la presencia de la vida, de la vida animal ¿es esencial o no a la mundanidad del mundo? El alcance de esta pregunta se nos mostrará mejor más adelante.

2. El horizonte de los fines del animal no es únicamente una ficción al servicio de la fenomenología o del análisis eidético de una estructura del mundo o del *Dasein*. Es el horizonte de una hipótesis real, por así decirlo. Pues lo que hace surgir dicha hipótesis ficticia de Descartes, aunque ésta sólo dure un momento y conserve una especie de valor pedagógico y metodológico, es asimismo un espectáculo más verosímil hoy en día que en el siglo XVII. Dicho espectáculo no puede formarse más que como el síntoma de un deseo o de una ilusión: el retrato de un mundo *después de* la animalidad, después de una especie de holocausto, un mundo cuya animalidad, en un primer momento presente para el hombre, habría desaparecido un buen día. Habría sido destruida o aniquilada por el hombre, ya sea pura y simplemente, lo cual parece casi imposible aunque sintamos que nos dirigimos hacia ese mundo sin animales, ya sea por medio de un tratamiento desvitalizante o desanimalizante, otros dirían desnaturalizante de la animalidad, la producción de unas figuras tan nuevas de la animalidad que éstas parecerían lo bastante monstruosas como para reclamar un cambio de nombre. Esta ciencia-ficción cada vez más creíble habría comenzado con la domesticación que adiestra, el amaestramiento, la neutralización, la aculturación y proseguiría con la explotación mé-

dico-industrial, las intervenciones generalizadas sobre el medio y la reproducción, los transplantes genéticos, la clonación, etcétera.

Dejemos estas cuestiones abiertas y volvamos a la ficción de Descartes. Ese hombre que «nunca habría visto ningunos animales que no sean hombres» sería capaz sin embargo, en cuanto *homo faber* o *technicus*, en cuanto ingeniero, de fabricar unos autómatas que se parecerían, hasta el punto de confundirlos, a hombres, otros a animales (caballo, perro, pájaro, dice Descartes). Éstos caminarían, comerían, incluso *respirarían* —retengamos este punto importante—, «imitarían» (es el término que utiliza Descartes) «lo más posible, todas las demás acciones de los animales a los que se parecen, sin omitir siquiera los signos que utilizamos para *dar testimonio* [¡otra vez!] de nuestras pasiones, como gritar cuando se los golpea, huir cuando se hace mucho ruido a su alrededor [...]».

Descartes no da aquí muestra alguna de prestar atención a sus propias elecciones, a los ejemplos de animales que él elige ni, sobre todo, a los ejemplos de signos imitados que él selecciona. Todos son signos de *reacción* (digo *reacción*, como se dice reacción a unos estímulos, y no respuesta porque todo se va a jugar en la distinción entre la reacción y la respuesta) y, sobre todo, de reacción al daño. Pues Descartes parece no conceder ninguna significación a los signos mismos, a la categoría de signos que elige. Son signos de reacción y, como por casualidad, todos ellos manifiestan una desgracia, el dolor o el miedo de un animal acorralado, esencialmente perseguido, acosado o maltratado; son los signos de una pasión del animal que se trata de comparar con los signos de las pasiones humanas («[...] sin omitir siquiera los signos que utilizamos para dar testimonio de nuestras pasiones, como gritar cuando se los golpea, huir cuando se hace mucho ruido a su alrededor [...]»). En el pasaje principal, por así decirlo, del *Discurso del método*, aquel que sostiene el argumento de esta carta, Descartes ya hablaba, como por casualidad, de una máquina que simula tan bien al ser vivo animal que «ésta grita cuando le hacen daño». Esto no significa necesariamente que René Descartes sea insensible al sufrimiento animal. Pero, aquí, seguramente quiere mostrarse indiferente a la pertinencia filosófica o ética de la pregunta de Bentham (*can they suffer?*). ¿Pueden sufrir? Quizás, parece decir Descartes pero —añadiría— ésta no es la cuestión ni el interés de esta hipótesis. Y, por lo demás, el sufrimiento de su pasión no es una pasión verdadera. Pues se trata sólo de saber si los autómatas de dicha hipótesis podrían permitir que sacásemos la conclusión de una «pasión verdadera», de un «sentimiento verdadero». La respuesta es de sobra conocida: no, y precisamente por la incapacidad de estos autó-

matas para *responder*. Pues nada más haber evocado esa similitud posible entre los signos que nosotros utilizamos para «dar testimonio de nuestras pasiones» y los de los autómatas fabricados por un hombre que, en adelante, se siente en apuros para discernir entre unos seres vivos verdaderos y aquellos que únicamente tendrían su apariencia externa, Descartes propone dos criterios (dice dos «métodos») para discernir entre lo verdadero y lo falso, entre lo auténtico y el simulacro mimético del autómata. Estos dos métodos son los del *Discurso del método*. Se trata de dos criterios que tendremos que conservar en la memoria porque van a regir *toda* la tradición de discursos que me gustaría situar más adelante, hasta Heidegger y Lacan: 1) la no-respuesta, la incapacidad de responder, de responder a nuestras preguntas, por lo tanto, de entender nuestros puntos de interrogación; 2) una carencia, un defecto o un déficit general, una deficiencia no especificada, salvo que se diga que es una carencia inconmensurable con la carencia, con todas las carencias, con todas las deficiencias o pobrezas, con todas las privaciones que puedan afectarnos, incluso en caso de debilidad mental o de locura. Aquello de lo que carece el animal, en su perfección misma, su defecto, es inconmensurable con aquello de lo que carece la imperfección humana que saca de esa carencia, de ese defecto incomparable, su superioridad. A estos dos rasgos que me gustaría subrayar en el pasaje que voy a leer, añadiría el siguiente, el cual no cuenta menos a mis ojos, a mis ojos y desde el punto de vista del ojo. Se trata del animal teorético, por así decirlo, y de poner en escena objetivante al animal de la teoría, el animal tal y como es visto y no el animal que ve, el animal en cuanto cosa observada, el objeto de un hombre que dice «yo», «yo soy» o «nosotros», «nosotros somos». Descartes se refiere al hombre que ve a un animal que no lo ve. Voy a subrayar de paso algunas palabras en este fragmento que pertenece a la puesta en escena de este informático de las inteligencias artificiales que no sabe cómo distinguir, en sus propios autómatas, entre las verdaderas y las falsas pasiones dado lo mucho que se parecen sus signos,

> [...] sin omitir siquiera los signos que utilizamos para dar testimonio de nuestras pasiones, como gritar cuando se los golpea, huir cuando se hace mucho ruido a su alrededor, etc., de manera que con frecuencia se habría visto imposibilitado para distinguir, en medio de unos hombres verdaderos, a aquellos que sólo poseían la apariencia; y a quien la experiencia habría enseñado que no hay, para reconocerlos, más que dos medios que he explicado en la página 57 [trad. cit., p. 114] de mi *Método*: uno de los cuales es que jamás, si no es por casualidad, dichos autómatas *responden* [el subrayado es mío] ni con

> palabras, ni siquiera mediante signos, a propósito de aquello que se les *pregunta* [el subrayado es mío]; y el otro que, aunque con frecuencia los movimientos que hacen sean más regulares y más certeros que los de los hombres más sabios, *fallan* [el subrayado es mío] no obstante en bastantes cosas que deberían hacer para imitarnos, más de lo que lo harían los más insensatos. Es preciso, digo, considerar qué juicio emitiría este hombre sobre los animales que están entre nosotros cuando los *viese* [el subrayado es mío] [...][14].

Más abajo, en la misma página, nos volvemos a encontrar literalmente con esta referencia al animal visto, al animal expuesto como espectáculo teórico, el objeto para un hombre que dice «yo soy», el espectáculo para un sujeto especular que refleja su esencia y no se le ocurre, ni quiere que se le ocurra, reflejarse en una imagen del animal al que mira pero que no lo mira. Esto es lo *indudable*:

> Ahora bien, no hay duda alguna de que este hombre, al *ver* a los animales que están entre nosotros [subrayo la misma fórmula que más arriba: *ver* a los animales que, sin embargo, están *entre nosotros*] y al observar en sus acciones las dos mismas cosas que tornan éstas diferentes de las nuestras y que acostumbraría a observar en sus autómatas, no *juzgaría* [el subrayado es mío] que hubiese en ellos ningún *sentimiento verdadero* ni ninguna *pasión verdadera* [el subrayado es mío], como en nosotros, sino únicamente que serían autómatas [...].

La escena y la lógica del argumento me parecen más extrañas de lo que casi siempre se ha apuntado. He aquí un personaje, un hombre, y el hombre es un hombre que, habiendo sabido fabricar de manera ficticia unos autómatas impecables, concluiría *en realidad* con un juicio: que ellos, los animales, son *en verdad* unos autómatas, unos autómatas de carne y hueso. Pero ¿por qué? Porque *se parecen* a unos autómatas que *se parecen* al hombre. Y esta conclusión —no lo olvidemos nunca— sigue a un juicio. No es en ningún caso, por definición, un sentimiento, una percepción, un afecto; es un juicio inferido, un acto del entendimiento unido a la voluntad, a una voluntad como siempre infinita en Descartes y que va más allá de los fines del entendimiento. Dicho juicio es a la vez una proposición judicativa y un veredicto, una sentencia que concierne a dónde ha de detenerse el animal, el límite en el cual se detiene, debe parar o pararse, a saber, en el umbral de la respuesta, antes de la respuesta, más acá de una de-

14. *Ibid.*

terminada esencia de la respuesta. Pero dejemos aquí ese otro abismo del *autos* y de la ipseidad, de la *autokinesis* y de la automoción a cuyo seno, entre la ley de la naturaleza (reacción) y la ley de la libertad (respuesta y responsabilidad), es preciso acudir.

¿Por qué esta argumentación tan conocida le ha chocado, y no deja de chocarle, al sentido común compartido que ésta expone y traduce no obstante? Porque viene a interrumpir unos largos debates históricos, un enorme juego de tesis y de antítesis depuradas que he tenido que elegir tratar aquí por omisión. Una interminable conversación se había iniciado ya entre todos aquellos que, desde Plutarco hasta Porfirio y Montaigne, casi siempre en contra de Aristóteles y de los estoicos, no habían dejado de agitar en todos los sentidos las cuestiones que Descartes viene finalmente a zanjar, con su insolente paso de «caballero francés», con tanta autoridad. Por ejemplo, acerca de la simple cuestión de la respuesta, acerca de la simple y abisal cuestión de saber lo que quiere decir «responder», en primer lugar entre el hombre y el animal, ya había habido numerosas respuestas antes de Descartes quien las conoce sin duda en el momento de zanjarlas. Al retomar en aquella carta el argumento del *Discurso*, Descartes no añade probablemente por casualidad una precisión. Y ésta es al menos una de las razones por las que he preferido interesarme antes que nada por la carta que por el pasaje canónico del *Discurso*. En el *Discurso* se decía que una máquina que simula un mono o «cualquier otro animal sin razón» o bien no podría, como nosotros, «declarar a los demás [sus] pensamientos», o bien, incluso en la hipótesis de que una máquina perfeccionada se viese dotada de palabras (hoy en día pensaríamos en un contestador automático bastante somero), ésta jamás podría «componer» las palabras, «arreglarlas de distinta forma para responder al sentido de todo lo que se diga en su presencia, del modo que pueden hacerlo los hombres más ofuscados». Ahora bien, aunque Descartes no haya podido imaginar, con sus refinamientos, su poder y su complicación, todas las potencialidades de reacciones-respuestas que hoy podemos, y podremos cada vez mejor mañana, confiar a unas máquinas, a otro concepto de la máquina, sí debió darse cuenta del riesgo de esta definición, a la vez difuminada y limitada, del campo de respuesta («todo lo que se diga en su presencia»). En la carta ya no se trata únicamente de la incapacidad, para el animal, de responder a todo lo que se dice en su presencia y que puede ser una llamada, una orden, un ruido (y Descartes sabía muy bien que el animal «responde» o reacciona a ello) sino de responder a cuestiones, a preguntas, «a propósito de aquello que se les pregunta». Como si el animal pudiese en efecto responder, reaccionar a una llamada o

a una orden, a la señal de su nombre por ejemplo, pero seguro que no —aunque sea mediante unas palabras mecánicamente programadas— a una pregunta. La cuestión de la respuesta es, por lo tanto, la de la pregunta, la de la respuesta como respuesta a una pregunta que, a la vez, permanecería improgramable y que sería la única que dejaría al otro la libertad de responder, si es posible (campo tecno-histórico lleno de porvenir, precisamente allí donde la programación de la pregunta-respuesta parece cerrar el porvenir). El animal cartesiano, lo mismo que toda su descendencia (una vez más trataré de reconocer en ésta a Kant, a Heidegger, a Lacan y a Lévinas, es decir, también a tantos y tantos otros), sería incapaz de responder a verdaderas interrogaciones. Pues carecería del poder de verdaderas preguntas. ¿Cuál es el interés de una verdadera pregunta? En esto consiste toda la cuestión, aquella que se ha podido posteriormente determinar —dicho y hecho— como cuestión del *logos*, de la razón, del ser o del otro.

Al zanjar acerca del límite animal en cuanto límite de la respuesta, Descartes responde él mismo, replica a la argumentación de toda una tradición. No tomaré de ella más que un punto de referencia: en Porfirio, en su inagotable suma acerca de las éticas del vegetarianismo en la Antigüedad, acerca de todos los debates filosóficos anteriores (pitagorismo, platonismo, estoicismo, epicureísmo) que se desplegaron en torno a las relaciones de comunidad, de derecho, de deber, de justicia, etc., que vinculan o no al hombre con los demás seres vivos. En un determinado momento de su insaciable y maravilloso *Peri apokhes*[15], Porfirio insiste en esa capacidad de los animales para escuchar la voz y responder a ella. *Hypakouo* quiere decir de una manera precisamente muy ambigua: oigo, escucho, respondo, y respondo tanto a una pregunta como a una invitación o a una orden, obedezco, *me presento* en respuesta a una llamada, a una interrogación, a un mandato, a una convocatoria, a una inyunción. *Me presento* es a la vez el primer gesto de la autobiografía y el de todos los «heme aquí» de la historia de la ley. Sin embargo, el animal de Porfirio, incluso cuando es mudo, parece capaz de lo que yo *hago* cuando *digo*: *hypakouo*. Parece capaz de hacer lo que yo hago aunque él no lo diga. Dice Porfirio:

> Se cuenta incluso (*hystoreutai*) que algunos animales mudos (*ton aphtongon*) están más prestos a responder a la llamada de su amo (*hypakouein*

15. [Porfirio, *Sobre la abstinencia*, trad. de M. Periago Lorente, Gredos, Madrid, 1984.]

> *tois despotais*) de lo que lo está un amigo íntimo. En todo caso, la murena del romano Craso iba hacia él cuando se la llamaba por su nombre (*onomasti kaloumene*) y le inspiró unos sentimientos tales que lloró su muerte, él, a quien anteriormente la pérdida de tres hijos no había afectado sino moderadamente (III, 5). [Plutarco, una de las numerosísimas fuentes de Porfirio, decía: más que a Domitius Ahenobarbus la muerte de sus tres esposas.]

Poco después, Porfirio amplía todavía más el campo de la respuesta y le reconoce al animal la propiedad de la respuesta:

> También para los animales está claro el lenguaje de los hombres (*anthropon phone*), tanto si están irritados contra ellos como si son benevolentes, tanto si los llaman como si los echan, tanto si les quieren pedir como si les quieren dar algo: en resumen, ninguna intención se les escapa y a ella responden cada vez con pertinencia (*alla pasais oikieios hypekousan*: responden a todo de forma apropiada).

Hay otras razones que hicieron que yo prefiriese darle más importancia a esa carta de Descartes que, una vez más, al *Discurso del método*. Porque la carta misma pretendería ser una respuesta, se presenta como respuesta a unas interrogaciones, respuesta en tiempo diferido, respuesta mediatizada. Descartes escribe a su interlocutor para proponerle que transmita su respuesta a su amigo: «[...] puesto que así lo ha querido, le pediré que se tome usted el trabajo de hacerle llegar mis respuestas». Seguidamente y sobre todo, en estas respuestas, la cuestión de la respuesta del autómata, del animal como contestador automático y, por consiguiente, sin respuesta (el «sin respuesta» define la muerte del rostro para Lévinas. Volveremos sobre ello) se hallaba precedida de inmediato, de una forma aparentemente contingente, por una respuesta a propósito de un *cogito*. Este *cogito ergo sum*, aunque no esté necesariamente firmado por un muerto, no debería en todo caso tener nada que ver con la auto-afirmación de una vida, de un «yo respiro» que significaría «vivo, estoy animado o soy animal». Una lógica propiamente fenomenológica, a saber, *epocal*, trata de demostrar ahí que de un «yo respiro» no puedo sacar la conclusión de un «existo» si no es sobreentendiendo: «yo pienso» que respiro, o «yo creo», o «yo siento» (en el sentido de Descartes), «yo pienso que respiro», «luego existo», aunque el «yo respiro» sea falso, aunque de hecho yo no respire o no viva. Respiro luego existo no da lugar, en cuanto tal, a ninguna certeza. Pienso que respiro, en cambio, siempre es cierto e indudable, aunque me equivoque. Y, por lo tanto, puedo deducir «luego existo» del «pienso que respiro».

Lo que experimento (fenomenológicamente, según la definición del «pienso» cartesiano) no es que respiro sino que pienso que respiro. La conclusión indudable es aquella que prueba, y no prueba totalmente más que a partir de lo que se experimenta y se presenta a sí como pensamiento. Debemos decir que la conclusión garantizada de certeza absoluta, aquella cuya consecuencia debe seguir sin la menor duda, no puede llegar sino tras un «pienso». Pasa, por lo tanto, del «pienso» al «existo» o del «pienso que vivo» (aunque sea falso) al «existo», y no del «vivo» o «respiro» al «existo»:

> Cuando decimos: *respiro, luego existo*, si queremos deducir nuestra existencia de aquello que la respiración puede ser sin aquélla, no sacamos ninguna conclusión dado que, anteriormente, habría que haber probado que es verdad que respiramos, y eso es imposible a menos que se haya probado también que existimos[16].

Esto es lo mismo que decir que la expresión «vivo (es decir, como animal) luego existo» no está garantizada por ninguna certeza filosófica, de la misma manera que tampoco lo está la conclusión que yo he convertido en un título o en una firma: «el animal que luego estoy si(gui)endo». Puedo salvar de la duda una frase como «pienso que soy un animal, luego existo», pero dicha frase no poseería ningún privilegio; valdría lo mismo que cualquier frase que comience por «yo pienso». Y este «yo pienso» es lo que un animal no podría enunciar. Ni tampoco «yo» en general. ¿Por qué? En esto consiste toda la cuestión, la cuestión de la pregunta y la cuestión de la respuesta.

Sin reconstruir este argumento con toda la sutileza de sus articulaciones, tal y como me habría gustado hacerlo también para el anterior argumento acerca de la obediencia o de la respuesta de las nodrizas ante el niño que llora mientras da órdenes o que da órdenes mientras llora (escena que nos vamos a volver a encontrar en una nota de la *Antropología* de Kant), os propongo que retengáis al menos lo siguiente: la indubitabilidad de la existencia, la autoposición y la automanifestación del «existo» no depende del ser-en-vida sino del pensamiento, de un aparecer a sí que, en un primer momento, no está determinado como respiración, soplo o vida ni siquiera de un alma pensante que no se muestra primero como vida. Esto es lo único que me gustaría retener al inicio del itinerario que nos espera (sobre todo en el camino que va desde Descartes hasta Heidegger y a su neutralización de la vida), articulándolo con los motivos que caracterizan al

16. Carta a ***, marzo de 1638, en *Descartes. Oeuvres et Lettres*, cit., p. 1003.

animal-máquina. Dichos motivos parecen múltiples pero reúnen en un solo sistema la no-respuesta, el lenguaje que no responde porque está fijo o fijado en la mecanicidad de su programación y, finalmente, la carencia, el defecto, el déficit o la privación.

El trayecto que me dispongo a seguir ahora supone una serie de elecciones. Me gustaría tratar de justificar al menos la economía de las mismas. La perspectiva permanece abierta hoy y para el porvenir mediante una lucha muy desigual entre aquellos que no se consideran obligados a respetar en absoluto los derechos del animal en cuanto tal y aquellos que, por el contrario, intentan pensar lo que podría al menos significar semejante respeto por dichos derechos; no del animal, quizás, sino de los animales y sin que esto impida volver a pensar incluso la idea misma del derecho, de la historia y del concepto de un derecho que hasta ahora, en su constitución misma, implica el sometimiento irrespetuoso del animal.

Existe, como sabéis, desde hace unos veinte años en su versión original, desde hace menos de diez años en su versión actual, una *Declaración universal de los derechos del animal*. Ésta incluye diez artículos y la Liga internacional de los derechos del animal le dio el último retoque en 1989. La tenéis a la vista[17]. Viene precedida por una larga historia desde hace al menos dos siglos, desde Thomas Young y Jeremy Bentham. No os la recuerdo ni analizo tampoco todos los problemas que plantearía cada artículo. Pero, dado que este texto se presenta como un texto jurídico (aunque, por el momento, no disponga de ningún medio garantizado ni de ninguna fuerza de aplicación ni, por consiguiente, posea el estatus auténtico de un derecho que ha de implicar siempre, en principio, un modo de coacción); dado que apela a algunos conceptos fundamentales y problemáticos como son el del animal en general, el «respeto de los animales inseparable del respeto de los hombres entre sí», la «libertad» («derecho a vivir libre en su entorno natural»), la naturaleza, la vida y, sobre todo, «la personalidad jurídica del animal»; dado que supone que están claros todos los demás conceptos que acabamos de enumerar muy deprisa, tenemos fundamento para preguntarnos acerca del estatus de este derecho y de los sujetos de derecho que implica. Mi hipótesis, entonces, es la siguiente. En la historia del derecho y del concepto de sujeto del derecho, del sujeto de derechos y de deberes, en la historia del concepto de sujeto que es inseparable de aquélla, hay una secuencia que es determinante para nuestro tiempo. Es la secuencia que me

17. En F. Burgat, *Animal, mon prochain*, Odile Jacob, Paris, 1997, pp. 56-59.

dispongo a sobrevolar, a la vez desde muy arriba y desde muy cerca, de una cumbre a otra (desde Descartes hasta Lacan, desde Kant hasta Lévinas, desde Heidegger hasta Descartes), como sobrevolaríamos las cimas de un macizo tratando de ver pasar por allí al animal (al animote). Dicha secuencia, analizada con los criterios que he anunciado, habría condicionado cierto concepto de sujeto el cual, al tiempo que funda el derecho, habría llevado a la vez a negar cualquier derecho del animal o a tornar radicalmente *problemática* cualquier declaración de los derechos del animal. De lo que se trata pues aquí, con toda modestia, es de señalar algunos puntos de referencia preliminares, aquellos que parecen indispensables, en la constitución misma de esta problemática.

A pesar de la simpatía que me inspira esta Declaración universal de los derechos del animal, me pregunto si tiene justificación que ésta se presente como tal, como una Declaración de los derechos, y si «derecho» es aquí el concepto que se requiere. ¿Hemos de plantearnos la pregunta de «nuestras» relaciones con el animote en términos de «derechos»? Y ¿qué significa eso? No abordo aquí, por falta de tiempo, la inmensa cuestión de saber si se le pueden reconocer unos derechos a unos sujetos exentos o incapaces de deberes. En general se piensa que no, salvo algunas excepciones. Dicha posibilidad no queda excluida en la historia del derecho, pero éste es un problema complicado que creo debo dejar al margen por el momento. Sólo diré unas palabras, dentro de un momento, a propósito de Kant. Por otro lado, aunque nos pusiésemos de acuerdo en reconocer semejantes derechos, la Declaración de estos derechos es eminentemente perfectible. El pasado ya lo ha mostrado ampliamente en lo que respecta tanto a los derechos del hombre como a los derechos del animal. Dicha perfectibilidad infinita, lo mismo que la de cualquier derecho, puede recaer tanto en el contenido como en los conceptos fundadores, las definiciones o los axiomas implícitos de dicha Declaración. Por ejemplo, y por contentarnos con una enumeración empírica y limitada a los términos mismos de la Declaración: el del animal mismo, el de la unidad de la vida, el de «sistema nervioso», el de «derecho natural» (Preámbulo), el de ejecución, necesaria, instantánea, cruel (art. 3), el de utilización, exhibición, genocidio, biotopo y, sobre todo, el de «personalidad jurídica del animal» (art. 9).

Si, con el fin de volver a introducir de una forma totalmente preliminar a estas cuestiones, he elegido seguir la filiación post-cartesiana que conduce hasta nosotros desde el «pienso» o «existo», «digo que pienso luego existo», allí donde, rigiendo un pensamiento del animal, dicho enunciado rige en verdad al animal como si fuese su

amo, es porque era preciso a la vez respetar el contrato de esta década (la autobiografía, el «digo que pienso luego existo», «me presento tal y como soy», en verdad con respecto al animal) y tener en cuenta una tradición-filiación que considero (ésta es mi hipótesis) no sólo predominante en filosofía y como filosofía, en nuestro mundo, en los «tiempos modernos» sino, más concretamente, para el discurso de la dominación misma. Y dicha dominación se ejerce tanto en la violencia infinita, incluso en el daño sin límites que infligimos a los animales, como en las formas de protesta que dividen en el fondo a los axiomas, a los conceptos fundadores en nombre de los cuales se ejerce dicha violencia, incluso cuando aquéllas se orientan hacia una Declaración de los derechos del animal o hacia una cultura ecológica o vegetariana cuya historia es ya tan rica y tan antigua.

Mi hipótesis es, por consiguiente, que esa filiación rige, quiero decir que es predominante, hegemónica en todos los ámbitos donde se trata la cuestión del animal, incluso el animal mismo: la zoología, la etología, la antropología pero, ante todo, la ontología, el predominio mediante el saber y la técnica (zoo-bio-genética) así como la ética, la política y el derecho.

Antes incluso de iniciar este recorrido, apunto algunos rasgos comunes a los cuatro pensamientos que lo orientarán, que dirigirán su trayectoria, como lo harían unas señales espaciadas, y sólo a título de indicadores, me atreveré a decir aquí, por las razones ya evocadas, de chivatos. A pesar de las inmensas diferencias o contradicciones que los separan y que yo sería el último en querer minimizar, Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan comparten, en lo que se refiere a lo que denominan «el animal», un número considerable de lo que yo llamaría creencias y que, si preferís, podríais denominar axiomas o prejuicios, presunciones o presupuestos. Me gustaría intentar mostrar en todo caso que, al igual que Descartes, aquéllos piensan que, a diferencia de nosotros los hombres (diferencia que está determinada así), el animal no habla ni responde, que su capacidad de emitir señales es ajena al lenguaje y se encuentra limitada, fijada por un programa. Ninguno de ellos ha tenido nunca en cuenta ciertas diferencias esenciales o estructurales entre las especies animales. Ninguno de ellos ha tenido en cuenta, de una manera seria y determinante, el hecho de que cazamos, matamos, exterminamos, comemos y sacrificamos animales, los utilizamos, los hacemos trabajar o los sometemos a unos experimentos prohibidos en el hombre. Salvo Lacan (en quien, por lo demás, esto no cambia en modo alguno la axiomática tradicional), ninguno de ellos tiene en cuenta la sexualidad animal. En ninguno de ellos queda verdaderamente integrado el progreso del saber etológico o

primatológico. Naturalmente, estos rasgos comunes se distribuyen en cada uno de ellos según unas configuraciones diferentes (que tendremos en cuenta) pero que siempre terminan siendo lo mismo, eso mismo, eso mismo que yo soy. Y eso mismo, aquello mismo no se ve afectado más que de forma secundaria e inesencial por el hecho siguiente que recuerdo de forma general: 1) que el «pienso luego existo» no es denominado subjetividad por Descartes (se trata sin embargo —esto es lo que cuenta— de una fundación del sujeto); 2) que el «yo pienso» kantiano vuelve a poner en cuestión toda la argumentación de la ontología cartesiana en torno al *cogito ergo sum* (se trata sin embargo de un «yo pienso» que, al acompañar todas las representaciones —y esto es lo que cuenta—, define la relación consigo de la razón que se le niega al animal); 3) que el *Dasein* heideggeriano se define mediante una deconstrucción de la subjetividad cartesiana (se trata sin embargo —esto es lo que cuenta aquí— de un *Dasein* anclado en un «existo» y en una *Jemeinigkeit*); 4) que el «sujeto» así denominado por Lévinas es anfitrión o rehén (el «sujeto es anfitrión», «el sujeto es rehén», dice Lévinas, y se trata sin embargo de un hombre que se relaciona con el otro hombre como con el «nosotros» de los «hermanos» o de los «prójimos» frente a un animal sin rostro y ajeno a toda ética); 5) que el «sujeto» lacaniano, esta vez con este nombre, depende de una lógica del inconsciente (se trata sin embargo —y esto es lo que cuenta aquí una vez más— de un sujeto humano y en el que se mantiene una referencia positiva a Descartes).

Otros invariantes: al igual que Descartes, jamás Kant, Heidegger, Lévinas, Lacan —digamos los sujetos firmantes que portan ese nombre o a los que éste porta— evocan la posibilidad de ser mirados por el animal que ellos observan y del que hablan. Al igual que Descartes, tampoco ninguno de ellos evoca o tiene en cuenta el problema de la desnudez o del pudor entre el animal y el hombre. Al igual que Descartes, ni se les ocurre distinguir entre todos los animales y, al igual que Descartes, hablan de «el animal» como de un solo conjunto que se puede contraponer a «nosotros, los hombres», sujeto o *Da-sein* de un «pienso», «soy», según un único rasgo común y del otro lado de un solo límite indivisible. Sus ejemplos son siempre lo más pobres posible, apuntando siempre a ilustrar una identidad general del animal y no unas diferencias estructurales entre diferentes tipos de animales. Al igual que Descartes, tampoco reconocen el más mínimo derecho ni ninguna aptitud para la respuesta, en cuanto tal, a lo que ellos denominan el animal.

A título de lo que no varía y del rasgo común, añadiré asimismo lo siguiente que lo anima todo y ha de irrigarlo todo: a saber, que

el *sacrificio* imprime un latido vital en el corazón de todos estos discursos. Se trata de cuatro pensamientos de la experiencia sacrificial, cuatro pensamientos que no se reunirían consigo mismos, de manera consecuente y seguida, si no reafirmasen la necesidad del sacrificio. No necesariamente del sacrificio como sacrifico ritual del animal (aunque ninguno de ellos lo haya denunciado nunca, que yo sepa) sino de un sacrificio fundamental, incluso de un sacrificio fundador, en un espacio humano donde no está prohibido, en cualquier caso, dar órdenes al animal hasta ejecutarlo si es preciso. El lugar fundamental del sacrificio está marcado, de forma explícita y temática, en los pensamientos de Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas[18]. Aparentemente, el *pathos* sacrificial, sin duda, no es cartesiano y el animal sacrificado —diríamos— no debería ser un animal-máquina. Pero, para restaurar en su profundidad la vena judeo-cristiana y, por consiguiente, sacrificialista del *cogito* cartesiano, bastaría con situar ahí dos afluentes. En primer lugar, el que retrotrae, a pesar de todas las negaciones de Descartes, al *cogito* agustiniano; y si quisiésemos tratar del animal autobiográfico en las *Confesiones*, habría que hacer que compareciese, antes del caballo de Nietzsche y del caballo de Kant, el «buen caballo» (*bonus equus*) de Agustín. Por mucho que lo quiera —dice—, yo no podría querer ser como él, en cambio puedo desear ser como un hombre, amarlo de lejos sin conocerlo, amar y admirar a un histrión que yo no podría ser. Agustín se pregunta entonces (y habría mucho que decir acerca de estos ejemplos del histrión y del caballo en el seno de esta inmensa autobiografía):

> ¿Acaso amo, por lo tanto, en un hombre aquello que me resulta odioso ser, aunque yo sea un hombre? ¡El profundo abismo que es el hombre mismo! (*grande profundum est ipse homo*) [...] ¡Y, sin embargo, sus cabellos son más fáciles de contar que sus sentimientos y que los movimientos de su corazón![19].

Es este abismo, concedido a sus hermanos cristianos y a sus prójimos, lo que Agustín niega al animal, mientras que otros se entregan al animal como al vértigo del abismo.

El otro afluente cristiano del pensamiento cartesiano no es ajeno a la escena sacrificial que aquí nos ocupa, al retorno del cordero y del carnero, puesto que se trata del intento de conciliación, por lo

18. No tengo aquí tiempo para demostrarlo con textos que lo refrenden, pero os pido que creáis en mi palabra, al menos por el momento.

19. San Agustín, *Confesiones*, libro IV, § XIV, 22, 23.

demás convincente, que Descartes juzgó posible y necesario entre su interpretación de las relaciones entre las sustancias, alma y cuerpo, y la doctrina de la transustanciación eucarística.

En el momento de prender, de comprender conjuntamente, de una sola vez a Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan como un solo cuerpo vivo, en el fondo incluso un solo cuerpo de delito, el sistema móvil de una misma organización discursiva con varios tentáculos, tengo la impresión de estar yo mismo intentando como en el *catch*, en la pesca o en la caza encontrar una llave lo suficientemente experta, lo suficientemente sabia como para tratar de dar de lleno en el centro nervioso de un solo cuerpo animal. Un poco como alguien que pretendiese saber por dónde agarrar un pulpo o un calamar y, sin violentarlo demasiado, sin matarlo sobre todo, mantenerlo a raya hasta que termine de escupir su tinta. Para desplazar sus poderes sin hacer demasiado daño a nadie. Su tinta o su poder serían aquí el «Yo», no necesariamente el *poder decir* «yo» sino la ipseidad del *poder ser* o del *poder hacer* «Yo», incluso antes de la enunciación autorreferencial en una lengua.

Confieso esto, a saber, que intento dar con esa llave y con la llave para ese concepto. Lo confieso a título autobiográfico y para confiaros lo siguiente: sin dejar de tener en cuenta las infinitas complicaciones que estoy evocando, tengo una percepción y una interpretación muy animalistas de todo lo que hago, pienso, escribo, vivo pero asimismo de todo, de toda la historia, de toda la cultura, de toda la sociedad así denominada humana, a todos los niveles, macro- o microscópicos. Mi único afán no es interrumpir esa «visión» animalista sino no sacrificarle ninguna diferencia, ninguna alteridad, el pliegue de ninguna complicación, la apertura de ningún abismo por venir.

Culpable o inocente, mi llave comenzaría hoy retomando el *cogito* cartesiano por medio de un «yo pienso» kantiano. Después de todas las críticas que pudo provocar la teoría del animal-máquina en los tiempos de la Ilustración, cuando Kant reafirma la diferencia del animal razonable que es el hombre, lo hace a partir del «Yo». Aunque se distribuye por doquier en su obra, este antropocentrismo fundamental se declara como tal, egológico, tautológico y autográfico, al comienzo de la *Antropología en sentido pragmático*[20]. Desde las primeras palabras, se define al hombre como aquel que «puede tener el 'Yo' en su representación (*der Mensch in seiner Vorstellung das Ich*

20. [I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, trad. de J. Gaos, Alianza, Madrid, 1991, pp. 15-17. (Las citas siguientes remiten a esta edición.)]

haben kann)». Se trata de un poder, no lo olvidemos. Este poder, este poder-tener el «Yo» adquiere relevancia, erige, «eleva» (*erhebt*) al hombre infinitamente (*unendlich*) por encima de todos los demás seres vivos de la tierra (*unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen*). Dicha elevación infinita identifica a un sujeto, en el sentido estricto, puesto que Kant subraya inmediatamente después que «Yo» significa la unidad de una conciencia que sigue siendo la misma a través de todas sus modificaciones. El «Yo» es el «yo pienso», la unidad originaria de la apercepción trascendental que acompaña todas las representaciones. El sujeto que es el hombre es una persona, la «misma persona» (*die selbe Person*), aquella que será, por consiguiente, el sujeto de la razón, de la moral y del derecho. ¿A qué se contrapone la persona? Pues a la cosa (volveremos a encontrarnos, por lo tanto, con la vieja distinción romana entre el derecho de las cosas y el derecho de las personas, que habría que recordar aquí). La persona es un ser absolutamente diferente (*ganz verschiedenes Wesen*), en rango y dignidad (*durch Rang und Würde*), de esas cosas (*Sachen*) que son los animales irracionales (*dergleichen die vernunftlosen Thiere sind*). Sobre dichos animales irracionales, puesto que son cosas, tenemos poder y autoridad (*walten*). Podemos utilizarlos y disponer de ellos a nuestro antojo (*nach Belieben schalten und walten kann*). La fuerza de ese poder sobre los animales irracionales, la autoridad libre de ese *walten und schalten*, Kant no las plantea aquí como un atributo o una consecuencia, entre otras, del poder decir «yo» de la persona. Ese poder sobre el animal es la esencia del «Yo» o de la «persona», la esencia del hombre conforme, por lo demás, a la inyunción divina que, desde el Génesis, le asigna este destino: marcar su autoridad sobre los seres vivos, lo cual no se puede hacer más que gracias al poder infinitamente elevado de presentarse como «Yo», de presentarse sin más, de presentarse a sí, con una forma de presencia a sí que acompaña todas las presentaciones y representaciones. Esta presencia a sí, este sí de la presencia a sí, este «Yo» singular y universal, condición de la respuesta y por lo tanto de la responsabilidad del sujeto (teórico, práctico, ético, jurídico, político), es un poder, una *facultad* que Kant tiene la prudencia o la osadía de no identificar con el poder *decir*, con el poder literal de *enunciar* el «Yo». Este sujeto personal *puede* su egoidad, puede hacerla sin decirla, por expresarlo así, puede afirmarse en su egoidad y en su dignidad, por consiguiente, en su *responsabilidad*, en su poder de responder, de responder de sí, ante los demás y ante la ley, incluso allí donde todavía no puede decir «Yo» (*selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann*). Tiene este «Yo» en el pensamiento (*in Gedanken*) y esto define el pensamiento mismo como reuniéndose

consigo mismo, allí donde sigue siendo el mismo, reunido y presente a sí mismo gracias a ese poder del *yo*, gracias al *yo puedo* de ese *yo*, ese *yo puedo yo* como «yo pienso» que acompaña todas las representaciones. Incluso precisamente allí donde la ipseidad del *yo* no puede decirse ni enunciarse como tal, en la palabra «yo», *je*, *Ich*, *I*, *ego*, ésta se efectúa en cualquier lengua siempre y cuando sea humana. Aquí, el gesto de Kant, con respecto al *ego*, es el mismo que el de Heidegger más adelante, con respecto al ser; a saber, con respecto a la condición de la experiencia de lo que es «en cuanto tal», la cual veremos que distingue al *Dasein* humano del animal. Cualquier lengua humana dispone de él, de ese sí mismo «como tal», incluso aunque carezca de dicho término. Kant:

> [...] todas las lenguas, cuando hablan en primera persona [y, en el fondo, esta primera persona es la que le falta a la vida animal y la priva radicalmente de toda relación autobiográfica consigo misma], deben pensar ese Yo [esa «egoidad»: *diese Ichheit*, y es preferible traducir *Ichheit* por «egoidad» que por «Yo», tal y como lo hace la traducción francesa, pues no se trata sólo de plantear un «Yo», mi «Yo», el mío, aquí ahora, sino de acceder por medio de la lengua a lo que hace que mi «Yo» sea un «Yo», un ser-yo, su egoidad en cuanto tal, su ser-ego universal, su fenómeno del ser-ego en general, en singular general] aun cuando no lo expresen con una palabra particular.

Si Kant otorga a los hombres y a las lenguas que no tienen una palabra para «Yo» aquello que jamás otorgará a los animales ni a sus sistemas de signos, no es únicamente porque éstos carecen de palabras en general (debido al defecto y a la fijeza de su sistema de comunicación) sino porque ese «Yo», que está en el pensamiento antes de estar en la lengua, no es otra cosa que el pensamiento mismo, el poder de pensar, el entendimiento del que carece el animal: «Pues esa facultad (de pensar) [ese poder, *Vermögen*, a saber, el poder de pensar, *nämlich zu denken*] es el entendimiento (*der Verstand*)».

Éste es quizás el lugar o el momento de precisar una vez más el alcance a la vez sutil y decisivo de ese poder del «Yo». Sin duda, no se tratará simplemente de la relación consigo, ni siquiera de cierta auto-moción, de una espontaneidad auto-kinética que nadie entre los espíritus más negativos con respecto al animal, ni siquiera Descartes, ha negado al animal. A todo ser vivo —repito— y, por consiguiente, a todo animal en cuanto ser vivo, se le reconoce ese poder de moverse espontáneamente, de sentirse y de relacionarse consigo. Ésta es incluso, por problemática que sea, la característica del ser vivo tal y como se la contrapone tradicionalmente a la inercia inorgánica de lo

que sería puramente físico-químico. Nadie niega al animal la auto-afección ni la auto-moción ni, por lo tanto, el sí de esa relación consigo. Ahora bien, lo que se pone en duda (y ahí es donde el funcionamiento y la estructura del «Yo» importan, incluso allí donde falta la palabra «yo») es el poder de hacer referencia a sí mismo de forma deíctica, autodeíctica, el poder de señalar al menos de manera virtual con el dedo hacia sí para decir: soy yo. Pues —Benveniste lo subrayó con fuerza— eso es lo que dice y hace *yo* cuando yo lo pronuncio o lo efectúo. Dice: «yo hablo de mí», el que dice *yo* se muestra él mismo en el presente de su enunciación o, al menos, de su manifestación. Al no ser capaz de esa autotelia autodeíctica o autorrefencial, el animal, privado del «Yo», carecería a la vez de «yo pienso», de entendimiento y de razón, de respuesta y de responsabilidad. El «yo pienso» que ha de acompañar todas las representaciones es esa autorreferencia como condición del pensamiento, como el pensamiento mismo. Y esto es lo propio del hombre, esto es aquello de lo que el animal estaría privado.

Por supuesto, la cuestión es inmensa y abisal. La reelaboración crítica a la que yo estaría tentado de someterla no consistiría en negar que, por no hablar del animal en general (lo cual no haré nunca), muchos animales parecen en efecto incapaces de esa autodeíctica o de esa autorreferencia *literal* que adoptaría la forma visible de una fácil manipulación de la imagen especular o del dedo índice vuelto hacia sí para decir o para manifestar: soy yo quien me muestro a mí mismo, respondo de ello. Ahora bien, *por una parte*, no es seguro que esa autodeicticidad no esté funcionando, de múltiples formas evidentemente, en cualquier sistema genético en general teniendo incluso cada elemento de la escritura genética, con el fin de significar dentro de la cadena genética, que identificarse, que marcarse de acuerdo con cierta reflexividad. Tampoco es seguro que esa autodeicticidad no adopte unas formas muy desarrolladas, diferenciadas y complejas en un gran número de fenómenos sociales que podemos observar en el animote. ¿Quién puede negar que los fenómenos de exhibición narcisista en la seducción o en la guerra sexual, el «sígueme que te sigo» que se despliega con colores, música, ornatos, alardes o erecciones de todo tipo no competen a una autodeíctica? Podríamos ir mucho más lejos y multiplicar estos indicios y ejemplos, pero no tengo tiempo de hacerlo. Ahora bien, por el contrario y *por otra parte*, de acuerdo con lo que constituye aquí la matriz lógica de mi argumentación, no se trata únicamente de devolverle al animote lo que se le niega: aquí, el *yo* de la automostración. Se trata asimismo de preguntarse por el axioma que permite conceder pura y simplemente al hombre

o al animal razonable aquello de lo que se dice que el animal sin más estaría privado. Si la autoposición, la autotelia automostrativa del *yo*, incluso en el hombre, implicase el *yo* como otro diferente y tuviese que acoger dentro de sí alguna hetero-afección irreductible (lo cual he tratado de demostrar en otros textos), entonces esa autonomía del *yo* no sería ni pura ni rigurosa; no podría dar lugar a una delimitación simple ni lineal entre el hombre y el animal. Aparte de todas las diferencias que de esta manera se reintroducen y se tienen en cuenta (entre los hombres, entre los animales, entre los hombres y los animales), la cuestión del *yo*, del «existo» o del «yo pienso» se desplazaría hacia la cuestión previa del otro: del otro, del otro yo que estoy si(gui)endo o que me sigue. ¿Qué otro? Y cómo permitirá la determinación de la ley del otro, de la heteronomía o bien desplazarse o bien confirmar el antropocentrismo cuya lógica estamos siguiendo. El *logos* (pues dicha lógica es una interpretación activa del *logos*, un logocentrismo): ésta es una cuestión que todavía nos está esperando.

Dentro de la inmensa red de consecuencias que se podrían sacar, en el propio Kant, de ese antropocentrismo del «yo pienso» y del concepto de finitud que se ajusta a aquél (finitud que, paradójicamente, Kant y Heidegger negarían al animal), no sigo más que dos trayectorias virtuales.

La primera permitiría precisar lo que analicé en otro lugar acerca del animal doméstico en Kant. Al final de la *Antropología*, Kant señala de nuevo un límite. Esta vez ya no se trata del «yo pienso» sino de la socialidad. Kant está tentado de ir bastante lejos, en un primer momento, en el sentido de una comparación entre la sociedad animal y la sociedad humana. Primero señalando que la animalidad (*Thierheit*) sigue siendo, en sus manifestaciones, anterior (*früher*) a la pura humanidad y más poderosa (*mächtiger*), incluso en la república, incluso en toda constitución civil (*bürgerliche Verfassung*), a saber, en todo lo que representa el grado más elevado dentro de las buenas disposiciones del género humano para con el fin último de su destinación (*Bestimmung*)[21]. Está, pues, esa anterioridad, ese ser-antes (*früher*) del animal (otra forma de decir que el hombre va *tras* el animal) y también esa superioridad en potencia. Prioridad y superioridad que se invierten sólo cuando un debilitamiento (*Schwächung*) del animal lo somete al hombre, a la domesticación, la cual lo torna más útil para el hombre que el animal salvaje. La socialización de la cultura humana va unida a ese debilitamiento, a esa domesticación del animal amaestrado. No es otra cosa que el tornarse-ganado del animal. La apro-

21. [*Ibid.*, pp. 287-288.]

piación, el adiestramiento, la domesticación del ganado adiestrado (*das zahme Vieh*) son la socialización humana. En cuanto individuo, el hombre también estaría dispuesto, lo mismo que el animal salvaje, a emprender la guerra contra sus vecinos para afirmar su libertad incondicional. Por consiguiente, no hay socialización, ni constitución política, ni política sin principio de domesticación del animal salvaje. Sería absurda y contradictoria la idea de una política del animal que pretendiese romper con ese poder de dar órdenes al animal, al devenir-ganado del animal. Lo político implica el ganado. Por eso, aunque ésta le siga seduciendo, Kant señala un límite a cualquier comparación entre sociedad animal y sociedad humana. Sin duda hace una concesión: aunque el hombre no esté destinado, como lo está un animal doméstico, a formar parte de un rebaño, su socialidad se parece (según una analogía cuya historia es fértil y que sobrevivirá hasta Marx) a la de una colmena de abejas. En ambos casos se trata de estar destinado a convertirse en miembro de una cooperativa y de una sociedad civil. La manera más simple, la menos artificial de proceder a la organización de esa sociedad es tener un guía, un amo, un sabio (*Weiser*) de la colmena: éste es el principio monárquico de las abejas. Pero la comparación (*Gleichnis*) se detiene aquí. Pues, dentro de su multiplicidad, las colmenas emprenden una guerra que, según Kant, no es comparable a las guerras humanas. Aquéllas dan rienda suelta a sus abejorros con vistas a permanecer en un estado de naturaleza guerrero, en una relación de astucia, de violencia, de explotación de la fuerza de los otros, mientras que la guerra humana (que, en resumidas cuentas, Kant elogia implícitamente, como sucede con frecuencia) hace que se pase del estado de naturaleza salvaje al estado de sociedad. Kant parece menos convincente y más trabajoso que nunca cuando, por ejemplo, escribe lo siguiente, lo cual, lejos de detener la comparación, invitaría por el contrario a ella, me parece a mí:

> Es aquí donde se acaba la comparación: se trata únicamente, para las abejas, de utilizar mediante la astucia o la violencia el trabajo de los otros. Cada pueblo trata de acrecentar sus fuerzas sometiendo a sus vecinos; y ya sea por ansia de crecer o por temor a ser engullido por el otro si no se le toma la delantera [habría que seguir este motivo de la rapidez en la carrera tecnológica de las sociedades humanas como sociedades animales], la guerra interna o externa, dentro de nuestra especie, por muy mala que sea, es no obstante el móvil [*Triebfeder*: el excitante de la pulsión] que hace que se pase del estado salvaje de naturaleza al estado social[22].

22. [*Ibid.*, p. 289.]

Ahora bien, ¿qué es, en última instancia, lo que distingue así la guerra animal, aquella que confina pues dentro de la bestialidad salvaje, de una guerra humana que, por el contrario, haría salir del estado salvaje, abriendo entonces a la cultura y a la conciencia social? ¿Qué es lo que, en resumidas cuentas, va en el mismo sentido que ese «yo pienso» que garantiza la humanidad y la racionalidad del animal que estoy si(gui)endo? Pues bien, no es otra cosa, paradójicamente, que un mecanismo, una máquina pero, esta vez, una maquinación de la providencia. El *Triebfeder* que eleva la humanidad a la sociedad y hace que, mediante la guerra, se salga del estado salvaje, allí donde esa misma guerra mantiene la bestialidad, es «*ein Maschinenwesen der Vorsehung*», «un mecanismo de la Providencia»: no una máquina animal sino la maquinación de un dios providencial que ve más allá del presente de la percepción. Este «chisme» providencial ve de antemano tanto el mal como para qué puede servir el mal. El chisme prevé la finalidad de ambas guerras, aunque se trate de dos guerras y de dos guerras con una base de animalidad (puesto que, en el hombre, en la sociedad humana, el animal sigue siendo más antiguo, *früher*, y más fuerte que el hombre que va *tras* él). Dice Kant:

> [...] mecanismo de la Providencia donde las fuerzas antagónicas chocan entre sí, se mezclan unas con otras pero, por el empuje o la tracción de otros móviles (*durch den Stoss oder Zug anderer Triebfeder*), se mantendrán mucho tiempo en un curso regular[23].

Habríamos tenido que analizar largo rato y con detenimiento esa contradicción y esa inversión, esa contrapulsionalidad —pulsión contra pulsión, móviles contra móviles (*Triebfeder* contra otros *Triebfedern*)— que funciona, sí, hay que decirlo, «funciona» *como una máquina* que estabiliza y regula el curso de una sociedad y de una historia. Y podemos preguntarnos si este criterio de la estabilidad y de la regularidad, por sí solo, no sería también pertinente para describir las sociedades así denominadas animales o salvajes. Como siempre, y ésta es la regla cuando se habla del animal, Kant está en un tris de negar, de renegar y de contradecir lo que dice, incluso a propósito de la contradicción. Está tan cerca de hacerlo que, en una observación que se ha tenido poco en cuenta, en una esclarecedora nota a pie de página, evoca, cual evolucionista, la posibilidad de que un buen día, a lo largo de una «tercera época», el chimpancé pueda decir «yo pienso» y acceder así al entendimiento. Y, por consiguiente, al rango y a la dignidad

23. [*Ibid.*]

del hombre. Nos preguntamos entonces cómo habría que interpretar el designio de ese *Maschinenwesen der Vorsehung*, de ese *deus ex machina* providencial, de ese ordenador antropoteocéntrico del que acabamos de hablar. Poco antes del pasaje que acabamos de leer, esa nota desarrolla una interpretación sutil y laboriosa del grito del niño cuando nace. A Kant éste le obsesionaba tanto como a Descartes, sobre todo cuando se refería al animal. Ese grito del niño de pecho no es de queja sino de cólera y de indignación, afirma Kant con toda tranquilidad. El recién nacido hace estallar su protesta. No grita su dolor, manifiesta que algo lo contraría, lo humilla, lo enerva (*ihm etwas verdriesst*). Kant se pregunta entonces por el designio (*Absicht*) de la naturaleza que expone así a ese niñito de pecho furioso y colérico a la voracidad del lobo o del cerdo que, en las cercanías, podrían sentirse atraídos de este modo por los alaridos del pequeño mientras la madre está ausente o se encuentra débil tras el parto. La respuesta a la vez delirante y extra-lúcida de Kant, resumiéndola, se condensa en tres momentos. Habría tres épocas. En primer lugar, antes de la historia, en un tiempo antes del tiempo, en el estado de pura naturaleza, el bebé no gritaba al nacer. Después, sin que sepamos por qué ni cómo, dice literalmente Kant, el día en que los padres acceden a la cultura, la naturaleza torna posible ese grito inquietante de los niños de pecho, sin duda con vistas a la palabra. Finalmente, y éste es el tercer momento, Kant hace una observación que —dice— puede ir muy lejos (*diese Bemerkung führt weit*). Muy lejos, pero ¿hasta dónde? Hasta la hipótesis de una *tercera época*, una época por venir que obligaría a reorganizar toda la lógica de ese antropocentrismo y, por consiguiente, de toda la obra de Kant. La cuestión es la siguiente:

> ¿Acaso a esa segunda época, dentro de las grandes revoluciones de la naturaleza, no debe suceder una tercera cuando un orangután o un chimpancé desarrolle los órganos que le sirven para andar [por lo tanto, pasará a la erección de la posición vertical con todo lo que puede derivarse en el cara a cara y la cópula cara a cara], para manejar los objetos, para hablar (*zum Sprechen*), hasta la formación de una estructura humana (*zum Gliederbau eines Menschen*) que contenga, en su elemento más interno, un órgano para el uso del entendimiento (*ein Organ für den Gebrauch des Verstandes*) que se desarrollaría poco a poco gracias a una cultura social (*durch gesellschaftliche Kultur*)?[24]

El interés de esta nota excepcional es evidente. Kant ya no habla en ella del animal en general; tiene en cuenta una diferencia estructu-

24. [*Ibid.*, p. 286, nota.]

ral entre unos tipos de animales no humanos. La nota también señala una apertura a un proceso evolutivo, incluso «histórico» (mantengo en este término las comillas que traté de justificar anteriormente), a una periodización macrodimensional de la hominización y más allá que, aunque resulte poco probable y quede descrita de una manera ingenua, deja por lo menos libre la atención de los filósofos para unos trabajos de primatología por venir. Semejantes saberes deberían obligarles a «deconstruir» su habitual discurso, al menos si no encuentran por sí mismos, y en ese mismo discurso, motivos para hacerlo.

Dicho esto, esa nota tiene el estatus de una ensoñación sin futuro. Se parece en eso a cierta breve observación de Lévinas acerca de Bobby, el «perro kantiano» del que volveremos a hablar y que los lectores de Lévinas tanto citan y admiran, tanto más cuanto que el pasaje de este perro no tiene precedente ni consecuencia ni porvenir en el discurso que atraviesa, por no hablar siquiera de sus límites internos sobre los cuales volveremos enseguida. A mi entender, el propio Kant no saca ninguna consecuencia de esa nota sobre el porvenir del animal en la organización predominante de su discurso. Y, por lo demás, lo mismo que la historia de Bobby, aquélla sigue resultando muy antropomórfica y antropocéntrica. El porvenir abierto, si no prometido, al orangután y al chimpancé conserva la familiaridad de una estructura humana (*zum Gliederbau eines Menschen*). Desde el punto de vista de esa estructura humana, a la animalidad en general, incluida la de los primates actuales, hoy por hoy no se le reconoce ningún derecho. El animal no es un ser razonable puesto que está privado del «yo pienso», condición del entendimiento y de la razón. En cuanto tal, privado por eso mismo de libertad y de autonomía, no podría convertirse en sujeto de derechos ni de deberes, de acuerdo con esa correlación del derecho y del deber que es lo propio del sujeto como persona libre. Kant contempla la ruptura de dicha correlación en la subjetividad del sujeto en dos casos: en el siervo que es sujeto de deberes pero no goza de ningún derecho o en Dios que tiene todos los derechos pero no está vinculado por ningún deber[25]. Sin embargo, esta doble excepción no vale en ningún caso para el animal, el cual no accede a ningún derecho, a ningún deber y permanece ajeno al reino de los fines. El animal (e incluso el animal en el hombre) no puede ser considerado como un fin en sí mismo, sino únicamente como un medio. Pertenece a ese orden de la experiencia puramente sensible que siempre debe ser *sacrificado* (éste es siempre el término de Kant para hablar de la subordinación de los intereses y de las pa-

25. Véase F. Burgat, *Animal, mon prochain*, cit., p. 61.

siones sensibles o vitales). En resumidas cuentas, y por ir muy rápido a lo esencial, aquello de lo que está privado el animal no razonable, además de la subjetidad, es lo que Kant llama la «dignidad» (*Würde*), a saber, un valor interno y que no tiene precio, el valor de un fin en sí mismo o, si preferís, un precio más allá de todo precio comparable y negociable, de todo precio en curso[26]. Puede haber un precio en curso y negociable para el animal, lo mismo que para cualquier medio que no pudiese convertirse en un fin en sí. De ahí la crueldad virtual de esa razón pura práctica. Acentos de crueldad que ya marcan el discurso de Kant cuando señala la imperativa necesidad de *sacrificar* la sensibilidad a la razón moral. Pero, cuando se trata del animal, esa crueldad sacrificial puede tornarse tan grave (virtualmente tremenda, implacable, feroz) que algunos, entre ellos Adorno, no han dudado en denunciar en ella la peor violencia, incluso una especie de sadismo. Kant con Sade: quizá también sea eso. Y que Lacan no haya indagado en esa dirección de la crueldad *contra* el animal tal vez no carezca de relación con cierta lógica lacaniana de la que volveremos a hablar. En su *Filosofía de la música*[27] (con ocasión de una observación sobre Beethoven en la que aquí sería interesante profundizar si tuviésemos tiempo), Adorno no duda en juzgar «sospechosa», «tan sospechosa» (*so suspekt*), la noción kantiana de «dignidad» (*Würde*) otorgada al hombre únicamente «en nombre de la autonomía». La aptitud para la autonomía, para la autodeterminación, para la autodestinación moral (*Selbstbestimmung*), digamos asimismo para la autoprescripción y la autobiografía moral es lo que se convierte, en Kant, en el privilegio o en la ventaja absoluta del hombre (allí donde, diríamos, el *autos* de la automoción, su autotelia reflexiva, se considera normalmente como lo propio del ser vivo en general). Al garantizar de este modo la soberanía o el domino (*Herrschaft*) del hombre sobre la naturaleza, aquélla está en verdad, precisa entonces Adorno, «dirigida contra los animales (*Sie richtet sie gegen die Tiere*)». Adorno no se contenta con identificar un deseo de dominio sobre la naturaleza, un designio general y neutro del sujeto —como con frecuencia se dice al hablar del proyecto cartesiano— al cual le gustaría dominar la naturaleza por medio de la ciencia y de la técnica. No, se trataría de un acto de

26. [I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Segunda sección, trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, [3]1967, pp. 91-92.]

27. Th.W. Adorno, *Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte*, ed. de R. Tiedermann, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1993, pp. 123-124 (fragmento 202) [*Beethoven. Filosofía de la música*, trad. de A. Gómez Schneekloth y A. Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 2003, p. 78].

guerra o de un movimiento de odio, de una animosidad, como si una sobrepuja kantiana envenenase el proyecto cartesiano, el cual, por su parte, permanecería en resumidas cuentas neutro e indiferente, fundamentalmente indiferente al animal-máquina. (No me creo nada de esto, creo que el cartesianismo pertenece, bajo esa indiferencia mecanicista, a la tradición judeo-cristiano-islámica de una guerra contra el animal, de una guerra sacrificial tan vieja como el Génesis. Y esa guerra no es una forma de aplicar la tecnociencia al animal cuando sería posible y factible hacerlo de otra manera; no, esa violencia o esa guerra han sido, hasta ahora, constitutivas del proyecto o de la posibilidad misma de un saber tecnocientífico dentro del proceso de humanización o de apropiación del hombre por el hombre, inclusive en sus formas éticas o religiosas más elevadas. Ninguna nobleza ética o sentimental ha de disimularnos esa violencia que las formas conocidas del ecologismo o del vegetarianismo no bastan para interrumpir, aunque éstas sean mejores que aquello a lo que se oponen.)

En cualquier caso, si hacemos referencia al prejuicio según el cual la teoría del animal-máquina sería neutra e indiferente, impasible, entonces acusar a la moral kantiana de «dirigirse contra el animal» en un acto de guerra es interesarse por un interés, precisamente, por un interés negativo hacia el animal, por una pasión alérgica, por una inflexión pulsional, por un agravamiento significativo del «cartesianismo» que sería una especie de «odio» al animal: el «desear» daño al animal. Más adelante, Adorno hablará en efecto de odio y de aborrecimiento profesados por el kantiano a la animalidad. Dicho con otras palabras, el principio de la razón pura práctica, el proyecto ético de Kant, estaría lleno de odio y sería cruel, criminal, incriminable y criminalizado por Adorno así como por la lógica que dicho principio anuncia y que yo despliego aquí. En el comienzo y en el fin de esa moral habría muerte, ejecución y asesinato. (Por lo demás, habría mucho que decir aquí, en lo que concierne a la animalidad en general y a la animalidad del hombre, sobre el problema de la pena de muerte cuya necesidad de principio Kant ha sostenido con fuerza incluso en nombre del concepto y de la posibilidad del derecho, allí donde no sólo un Beccaria sino un Sade la pondrían en entredicho.) Dicha criminalización de la razón práctica puede interpretarse en muchas direcciones. Se puede decir, por un lado, que ese odio belicoso en nombre de los derechos del hombre, en resumidas cuentas, lejos de sustraer al hombre de la animalidad por encima de la cual pretende elevarse, confirma que hay ahí una especie de guerra entre las especies. Y que el hombre de la razón práctica no deja de ser bestial en su agresividad defensiva y represiva, en su explotación del ani-

mal hasta la muerte. También se puede decir que una mala voluntad, incluso una malignidad perversa, habita y anima la así denominada buena voluntad moral. Y que ese «mal», la enfermedad y la malignidad de ese mal, no lo porta el animal ni *dentro* de sí ni *sobre* sí sino que va dirigido *contra* el animal al cual se trata de hacer daño y de desear daño. Por unas razones que es preciso analizar (y ésta es una dimensión esencial que hoy tengo que dejar de lado), el pensamiento kantiano del «mal» debería reinterpretarse desde este punto de vista. Toda esa sospecha (que no inauguró Adorno) respecto a una profunda perversidad de la moral kantiana es sin duda lo que guió a Nietzsche en su genealogía de la moral. Se puede decir, finalmente, que esa perversidad es precisamente lo otro o lo inconsciente del «yo pienso» (interpretado según unas vías nietzscheanas pero asimismo freudianas), es lo otro que me piensa y que me sigue allí donde estoy, eso otro es lo que de antemano asedia al «yo pienso que acompaña todas mis representaciones». También será preciso, cuando lleguemos a Lévinas y a Lacan, que nos preguntemos si basta entonces con hablar de lo otro y de lo inconsciente; si, por sí sola, una lógica de lo radicalmente otro y del inconsciente, si una referencia primordial al otro, en Lévinas y Lacan por ejemplo, basta para disipar el prejuicio antropocéntrico de filiación cartesiana, es decir, epiprometeo-judeo-cristiano-islámica. (Mi respuesta será que «no», ya lo habíais comprendido, tanto para Lévinas como para Lacan.) Puede decirse, por último, que ese impensado del «yo pienso», allí donde el animal que estoy si(gui)endo me sigue desde el lugar del otro o del inconsciente, es en efecto una maquinalidad que automáticamente asedia, como un genio maligno que es preciso conjurar, tanto el concepto cartesiano de animal-máquina como el concepto kantiano de providencia, de máquina providencial, de *Maschinenwesen der Vorsehung* que de antemano pone fin, por prescripción y predicción, a la historia de las máquinas de guerra que deberían tener un efecto civilizador. Pero, entonces, ese estado de cultura y de socialidad regular al que conducirían las guerras humanas, según un designio providencial del *Maschinenwesen der Vorsehung*, seguiría siendo, en forma de una *pax humana*, la prosecución de una guerra sin cuartel contra el animal, sólo un momento de esa guerra a muerte, la cual debería efectivamente desembocar en un mundo sin animales, sin animal digno de ese nombre y que viviría con vistas a otra cosa que a convertirse en medio para el hombre, ganado, instrumento, carne, cuerpo o ser vivo experimental.

Volvamos un momento a Adorno, cuyas palabras he llevado un poco lejos de la literalidad de ese fragmento aunque, así lo espero,

sin traicionarlo. Estaríamos casi tentados de decir que ese agravamiento del odio kantiano o idealista contra el animal, esa zoofobia no es ajena, en espíritu, incluso en la literalidad del texto de Adorno, a una germanización o, en todo caso, a una fascinación del sujeto. Adorno comprueba que Kant no deja lugar a compasión (*Mitleid*) alguna, a conmiseración alguna entre el hombre y el animal (en la medida en que éste puede sufrir, *can suffer*, decía Bentham). Nada es más detestable —dice Adorno—, más aborrecible, más odioso (*verhasster*) para el hombre kantiano que el recuerdo de una semejanza o de una afinidad entre el hombre y la animalidad (*die Erinnerung an die Tierähnlichkeit des Menschen*). El kantiano sólo siente odio hacia la animalidad del hombre. Éste es incluso su «tabú» en todos los sentidos del término y, ante todo, una prohibición sagrada que afecta a la impureza. Esa animalidad prohibida y mantenida a raya, con la ambivalencia del pavor religioso que corresponde precisamente al animal *tótem* y *tabú*, es un tabú. Y ahí es donde las palabras de Adorno se articularían con toda una problemática freudiana de la religión del padre y del hijo. Aquél habla de *Tabuirung* («tabuización»). Una operación de conjuro caracteriza en general todos los insultos que un idealista dirige al materialista. Y dicha conjura tiende a consagrar y a prohibir a la vez un tabú. El tabú está a la vez religiosamente excluido, silenciado, reducido al silencio, consagrado y sacrificado, golpeado por una prohibición y golpeado sin más. El odio contra el animal «tabú» sería un rasgo general del idealismo y del trascendentalismo. Más arriba, Adorno había señalado esta afinidad entre la pretensión trascendental y ese proyecto de dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre la animalidad. La determinación kantiana del sujeto humano (único ejemplo de ser razonable y finito, el único ejemplo de *intuitus derivativus*) sería una forma eminente de este idealismo trascendental. Adorno va muy lejos en todo esto: para un sistema idealista, los animales desempeñan virtualmente el mismo papel que los judíos para un sistema fascista —afirma—. Los animales serían los judíos de los idealistas, los cuales no serían pues sino fascistas virtuales. Y dicho fascismo empieza cuando se insulta a un animal, incluso al animal en el hombre. El idealismo auténtico (*der echte Idealismus*) consiste en *insultar* al animal en el hombre o en tratar a un hombre de animal. Adorno hace referencia dos veces a esta noción de insulto (*schimpfen*). Éste no implica solamente una agresión verbal sino una agresión que consiste en degradar, rebajar, devaluar, poner en entredicho a alguien en su dignidad. No se insulta a una cosa, se insulta a alguien. Adorno no llega a decir que el idealismo insulta al animal sino que insulta al materialista o insulta al hom-

bre tratándolo de animal, lo cual implica que «animal» es un insulto. «El animal que luego estoy si(gui)endo» también puede entenderse como una especie de auto-acusación (en el momento en que acabo de hacer una burrada y me arrepiento denunciándome, señalándome con el dedo: qué animal soy). Momento de denigración de sí, insulto de uno por uno mismo.

¿Hasta dónde puede llegar esta referencia al judaísmo, al odio idealista del animal como odio al judío (que podríamos fácilmente, de acuerdo con los esquemas a partir de aquí familiares de la misma lógica, extender a cierto odio a la feminidad, incluso a la infancia)? (El daño que se desea, que se inflige al animal, el insulto al animal serían entonces el hecho del macho, del hombre en cuanto *homo* pero asimismo en cuanto *vir*. El mal del animal es el macho. El mal le viene al animal por el macho. Sería bastante fácil mostrar que esa violencia que se inflige al animal es si no de esencia sí al menos predominantemente machista, lo mismo que la dominación misma del predominio guerrero, estratégico, cazador, viriloide. Puede haber Dianas cazadoras y amazonas insolentes pero nadie podría negar que, en su forma fenoménica más general, desde la caza hasta la corrida, desde las mitologías hasta los mataderos, y salvo excepciones, es el macho el que la emprende con el animal, lo mismo que fue a Adán a quien Dios encargó asentar su autoridad sobre los animales. [Para denominar esta escena sacrificial he hablado en otros lugares —como de un solo fenómeno y de una sola ley, de un solo predominio— de un *carnofalogocentrismo*[28]. Señalo muy deprisa de paso, a título de autobiografía intelectual, que si la deconstrucción del «logocentrismo» ha tenido necesariamente que desplegarse a través de los años en deconstrucción del «falogocentrismo» y luego del «carnofalogocentrismo», la sustitución absolutamente inicial de los conceptos de habla, de signo o de significante por el concepto de huella o de marca estaba de antemano destinada, y de manera deliberada, a traspasar la frontera de un antropocentrismo, el límite de un lenguaje confinado en el discurso y las palabras humanas. La marca, el grama, la huella, la *différance* conciernen diferencialmente a todos los seres vivos, a todas las relaciones de lo vivo con lo no-vivo]).

¿Hasta dónde puede, por lo tanto, llegar esa referencia al judaísmo y por qué Kant en quien se alaba en general una especie de

28. «'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet», entrevista con Jean-Luc Nancy, publicada primero en *Cahiers Confrontation* 20 (invierno de 1989): «Après le sujet qui vient»; posteriormente en *Points de suspension*, cit. [«'Hay que comer' o el cálculo del sujeto», trad. de V. Gallo y N. Billi, en *Confines* (Buenos Aires) 17 (diciembre de 2005)].

judaísmo profundo, allí donde Hegel, que tiene sin embargo sobre la animalidad unos puntos de vista más complicados, menos típicamente cartesianos (habría que poder examinar detenidamente esta cuestión en Hegel, pero asimismo en Marx y Husserl), sería más bien anti-judío si no anti-semita? En su bonito y amplio prefacio a los *Tres tratados para los animales* de Plutarco (en la traducción francesa de Amyot), Élisabeth de Fontenay no se contenta con recordar, después de Hannah Arendt, que Kant era «el autor preferido de Eichmann». Contra los que denuncian, en la puesta en entredicho de la axiomática humanista con respecto al animal, una «deriva deconstruccionista irresponsable», aquélla recuerda lo siguiente:

> Que se fastidien los que no evocan la *summa injuria* [alusión a una zoofilia nazi y al vegetarianismo hitleriano] más que para burlarse mejor de la piedad hacia el sufrimiento anónimo y mudo. Resulta que algunos grandes escritores y pensadores judíos de este siglo habrán estado obsesionados por la cuestión animal: Kafka, Singer, Canetti, Horkheimer, Adorno. Éstos habrán contribuido, por la insistencia de su inscripción en sus obras, a cuestionar el humanismo racionalista y lo bien fundado de su decisión. Algunas víctimas de catástrofes históricas han presentido, en efecto, que los animales eran otras tantas víctimas comparables hasta cierto punto a ellas mismas y a los suyos[29].

Cito este pasaje (habría que citar muchos otros en torno a él) para suscribirlo, sin duda alguna. Pero asimismo para plantear dos cuestiones: una, sobre la que paso muy deprisa, concierne a la alusión a la «deconstrucción». Con el fin de no ser demasiado «irresponsable», por retomar los términos de la acusación *contra* la que precisamente se alza Élisabeth de Fontenay, una «deconstrucción» debería, a mi entender, entre otras precauciones y afanes de complicación, no emprenderla con el «humanismo racionalista» (es la expresión que emplea Élisabeth de Fontenay) de esos discursos que son tan crueles con los animales y cuyos resortes, agonística o polemología estamos analizando. Dichos discursos aducen en efecto el humanismo racionalista y se presentan sin duda de esta manera. Pero ese susodicho «humanismo racionalista» se apresura a encerrar y a delimitar tanto el concepto de hombre como el de razón. La deconstrucción que me importa aquí debería anunciarse también en nombre de otra historia, de otro concepto de historia y de la historia *del* hombre así como de la razón. Historia inmensa, macro- y micro-historia. El simplismo,

29. Plutarco, *Trois traités pour les animaux*, precedido de «La raison du plus fort» de Élisabeth de Fontenay, POL, Paris, 1992, p. 71.

el desconocimiento, la denegación violenta que analizamos en este momento me parecen igualmente traiciones con respecto a unas posibilidades humanas reprimidas, a otros poderes de la razón, a una lógica argumentativa más comprensiva, a una responsabilidad más exigente, en lo que concierne al poder de cuestionar y a la respuesta, así como con referencia a la ciencia y, por ejemplo (no es más que un ejemplo), con referencia a los saberes zoológicos o etológicos más abiertos y más críticos.

La segunda cuestión me servirá de transición. Élisabeth de Fontenay nos hace observar que muchos pensadores judíos de este siglo han inscrito en efecto la cuestión del animal en su *corpus*. Parece entonces tanto más urgente preguntarse por qué el pensador judío que pasa por ser, sin duda con toda justicia, el pensador al que más le preocupa la ética y la santidad en este siglo, Emmanuel Lévinas, no ha convertido por lo menos al animal en una gran interrogación en el corazón de su obra. Este silencio me parece aquí, al menos desde el punto de vista que nos importa, más significativo que todas las diferencias que puedan separar a Lévinas tanto de Descartes como de Kant en lo que se refiere a la cuestión del sujeto, de la ética y de la persona. Yo sería el último en querer pasar por alto y sobre todo borrar esas diferencias, incluso esas oposiciones, esas rupturas. Sin embargo, éstas no desplazan en modo alguno el eje de un pensamiento del sujeto humano que, al situar la posibilidad y la necesidad del sacrificio en el corazón de la ética, no se siente concernido, por así decirlo, por el animote, ni le reconoce a éste ninguno de los rasgos que le atribuye al rostro humano. Esta invariante es tanto más sobresaliente que persiste a través de las diferencias, de las oposiciones, de las rupturas o de los desplazamientos. Si digo «pensamiento del sujeto» es, ante todo, para justificar la inscripción de Lévinas en la tradición subjetual que estamos analizando. Pues esta cuestión del animal no es solamente interesante y grave por sí misma. Nos brinda asimismo un hilo conductor indispensable para leer a los filósofos y acceder a una especie de «arquitectónica» secreta en la construcción, por consiguiente, en la deconstrucción de un dispositivo discursivo, de una coherencia, si no de un sistema. No se comprende a un filósofo más que si se entiende bien lo que éste pretende demostrar y, en verdad, fracasa en demostrar, acerca del límite entre el hombre y el animal.

Ahora bien, aunque Lévinas desvíe la herencia, aunque invierta lo que podríamos describir como la «pendiente» tradicional y ontológica del sujeto, aunque lo haga de una manera contundente,

original y —digamos— subversiva (también habría por su parte una «subversión del sujeto», por retomar la expresión de Lacan en un texto que abordaremos más adelante), aunque someta al sujeto a una heteronomía radical, aunque convierta al sujeto en un sujeto sometido a la ley de la sustitución, aunque diga del sujeto que es antes que nada «anfitrión» (anfitrión del infinito, por lo demás, según una tradición cartesiana de la idea de infinito que reivindica y le hace decir, en resumidas cuentas, «estoy tras el infinito»), aunque recuerde que el sujeto es rehén («el sujeto es anfitrión», el «sujeto es rehén»[30] —dice— obsesionado, perseguido, hostigado), este sujeto de la ética, el rostro, nunca deja de ser ante todo y únicamente un rostro humano y fraternal. He insistido en otros textos en el alcance de este valor de fraternidad, valor central y determinante para la interpretación levinasiana de un rostro que es, en primer lugar, el de mi hermano y el de mi prójimo (por lejano o extraño que sea). Aquí está más claro que nunca. Se trata de poner al animal fuera de circuito de la ética. Se podría ilustrar esta interpretación con miles y miles de citas. Si, en su nueva definición heteronómica y ética, el sujeto humano es rostro, está fuera de cuestión que se conceda al animal o al animote ninguno de los rasgos, de los derechos, de los deberes, de los afectos, de las posibilidades que se le reconocen al rostro del otro. Esto podría sorprender por parte de un pensamiento tan «obsesionado» (utilizo a propósito este término levinasiano), tan preocupado por la obsesión del otro y de su alteridad infinita. Si soy responsable del otro y ante el otro así como en el lugar del otro, para el otro, ¿acaso el animal no es todavía más otro, más radicalmente otro, por así decirlo, que el otro en el cual reconozco a mi hermano, que el otro en el cual identifico a mi semejante o a mi prójimo? Si tengo un deber, un deber antes de cualquier deuda, antes de cualquier derecho, para con el otro ¿acaso no es entonces también para con el animal que es todavía más otro que el otro hombre, mi hermano o mi prójimo? Pues no. Parece que, justamente para Lévinas, el animote no es ningún otro. Con excepción, al menos aparentemente, de un célebre pasaje del que diré algo dentro de un momento pero que, por lo demás, tampoco me parece tan audaz como se dice con frecuencia (se trata de la famosa historia de Bobby, el perro kantiano), Lévinas jamás evoca, que yo sepa, la mirada del animote como mirada de ese rostro desnudo y vulnerable al que le ha dedicado tantos hermosos y sobrecogedores análisis. El

30. Tema ampliamente tratado en *Adieu — à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997. Véanse especialmente las partes II y III, pp. 87-129 [*Adiós — a Emmanuel Lévinas*, trad. de J. Santos Guerrero, Trotta, Madrid, 1998, pp. 66-96].

animal no tiene rostro, no posee ese rostro desnudo que me mira y me concierne y de cuyos ojos habré de olvidar el color. El término tan frecuente de «desnudez», tan indispensable para Lévinas cuando describe el rostro, la piel, la vulnerabilidad del otro o de mi relación con el otro, de mi responsabilidad para con el otro cuando digo «heme aquí» no concierne nunca a la desnudez en la diferencia sexual ni aparece jamás en el campo de mi relación con el animal. El animal no tiene ni rostro ni siquiera piel, en el sentido que Lévinas nos ha enseñado a dar a estos términos. Que yo sepa, jamás se presta seriamente atención a la mirada animal ni tampoco a la diferencia entre los animales, como si a mí no me pudiese mirar ninguna serpiente ni ningún protozoario ciego pero tampoco ningún gato, perro, mono o caballo.

Mi querido amigo John Llewelyn, que estuvo con nosotros aquí en 1992, ha dedicado a estos temas unos análisis fundamentales, lúcidos y valientes, sobre todo en *The Middle Voice of Ecological Conscience*[31]. Quiero rendirle un homenaje y me permito remitiros a la lectura de su libro en el momento en que, compartiendo su preocupación y apelando a él, procederé quizá de una manera un poco distinta. En el capítulo tan fértil que dedica a Lévinas («*Who is my neighbour*»), Llewelyn cuenta que un día, aquí mismo, en Cerisy en 1986, le planteó algunas preguntas. Por ejemplo: ¿el hecho de tener un rostro implica la aptitud para el lenguaje? ¿El animal tiene rostro? ¿Puede leerse el «no matarás» en los ojos del animal? Ésta es la respuesta de Lévinas tal y como yo la traduzco a partir de la transcripción de John Llewelyn:

> No puedo decir en qué momento tenemos [o se tiene] el derecho a ser llamado «rostro» (*at what moment you have the right to be called «face»*). El rostro humano es totalmente diferente y sólo a toro pasado descubrimos el rostro de un animal. No sé si la serpiente tiene rostro. No puedo responder a esa pregunta. Es preciso un análisis más específico.

Una breve observación, en primer lugar, acerca de la proposición: «El rostro humano es totalmente diferente y sólo a toro pasado descubrimos el rostro del animal». Ésta parece sugerir, en efecto, que ese descubrimiento a toro pasado funciona por medio de una transposición analógica o de un antropomorfismo, lo cual es una forma

31. J. Llewelyn, *The Middle Voice of Ecological Conscience: A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighbourhood of Levinas, Heidegger and Others*, St. Martin's Press, New York, 1991.

de secundarizar, si no de poner bajo sospecha y, en cualquier caso, de confirmar, se quiera o no, que el pensamiento y la experiencia del rostro son originariamente humanas, es decir, fraternales. Esta lectura me parece que la confirma otra respuesta, en una entrevista posterior (1988), que Llewelyn cita asimismo. Sin dejar de reconocer que la ética se extiende a todos los seres vivos y que no debemos hacer que un animal sufra «inútilmente» (ésta es la postura de la Declaración universal de los derechos del animal), Lévinas insiste en el carácter originario, paradigmático, «prototípico» de la ética como algo humano, espacio de la relación entre hombres, solamente hombres y que son hombres por eso. Únicamente a toro pasado, por medio de una transposición analógica, nos tornamos sensibles al sufrimiento animal. Dicho sufrimiento únicamente nos obliga por medio de una transferencia, incluso de una metáfora o alegoría. Sin duda, el rostro del hombre no es ni dice «yo soy», en resumidas cuentas, más que delante del otro y tras el otro, pero siempre es el otro hombre y éste viene antes de un animal que no lo mira jamás para decirle «no [me] matarás», aunque le dé a entender «socorro, estoy sufriendo», sobreentendiéndose «lo mismo que tú»:

> Está claro que, aunque no considere a los animales como seres humanos, la ética se extiende a todos los seres vivos. No queremos hacer sufrir a un animal inútilmente, etc. Pero el *prototipo de esto es la ética humana*. El vegetarianismo, por ejemplo, proviene de la *transferencia*, a los animales, de la idea de sufrimiento. El animal sufre. Podemos tener esa obligación porque nosotros, en cuanto humanos, sabemos lo que es sufrir[32].

Escuchemos asimismo la otra respuesta, la respuesta que declara: «No sé si la serpiente tiene rostro. No puedo responder a esa pregunta. Es preciso un análisis más específico». Esta respuesta parece a la vez bonita, arriesgada hasta el vértigo, expuesta pero también muy prudente. Se brinda, en primer lugar, como una no-respuesta. Mejor todavía, como una confesión de no-respuesta. Una declaración de no-respuesta: «No puedo responder a esa pregunta», dice. Declarándose incompetente, por así decirlo, Lévinas responde, pues, que no puede responder. Responde que le gustaría responder, que sin duda debería hacerlo, pero que no puede. Es incapaz de hacerlo. No

32. «The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Lévinas», en R. Bernasconi & D. Wood (eds.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, Routledge, London, 1988, pp. 168-180; citado por Llewelyn, *The Middle Voice...*, cit., p. 64. (La traducción y las cursivas son mías.)

incapaz en general de responder en general, tal y como el animal de Descartes sería incapaz de responder sino, aquí, incapaz de responder *a* esta pregunta y *de* esta pregunta sobre el animal, sobre el rostro del animal: «*I can't answer that question*» —afirma, en traducción de Llewelyn—. Pero esta respuesta en forma de no-respuesta es humana. Totalmente humana, demasiado humana. Cualquier animal, sobreentendería Lévinas, no confesaría de esta manera la misma incapacidad para responder a la pregunta, en suma, de la respuesta: pues tener un rostro es poder responder en el «heme aquí», ante el otro y para el otro, de sí para el otro. Y, al responder que no puede responder, Lévinas dice «Heme aquí». Responde, pero confesando que no puede responder a la pregunta de saber lo que es un rostro, a saber, de saber lo que es responder y, por lo tanto, que ya no puede responder de cualquier discurso sobre el rostro. Pues declarar no saber dónde comienza el derecho a ser llamado «rostro» es confesar que no se sabe en el fondo lo que es un rostro, lo que quiere decir esa palabra, lo que regula su empleo; y es, por consiguiente, confesar que no se dice qué es responder. ¿Acaso esto no es, en adelante, volver a poner en cuestión toda la legitimidad del discurso y de la ética del «rostro» del otro, la legitimidad e incluso el sentido de toda proposición sobre la alteridad del otro, sobre el otro como mi prójimo o mi hermano, etcétera?

Es difícil calibrar, en verdad hallar un límite cualquiera a la gravedad y a las consecuencias de estas declaraciones en forma de modesta confesión («No puedo decir en qué momento tenemos [o se tiene] el derecho a ser llamado 'rostro' [*at what moment you have the right to be called 'face'*]», o bien «No puedo responder a esa pregunta» de saber si el animal, aquí la serpiente, tiene rostro). Pero, al mismo tiempo, la espera, incluso la promesa, en cualquier caso la simple referencia a la necesidad de un análisis más específico (por consiguiente, por venir, para ser ratificado en el porvenir) y la necesidad de un análisis que, ésta es al menos mi hipótesis, correría el riesgo de volver a poner en cuestión todo el orden y el ordenamiento del discurso de Lévinas, es una forma a la vez responsable, valiente, humilde de dejar toda su oportunidad al porvenir. Y es, evidentemente, en la brecha abierta a unos «análisis más específicos» en donde nos encontramos aquí ahora y, en verdad, inmersos desde hace tiempo.

Sin embargo, hay algo que todavía parece estar cerrado en Lévinas, el cual dice *no* con una mano a ese porvenir que apenas abre con la otra. Pues ese porvenir es temible para él y para toda la tradición que él representa de una manera tan eminente. Ese *no* que dice, ese decir *no*, a mi entender, se encuentra en su obra por doquier, en lo

que concierne a la hipótesis de que el animal tenga rostro o, por el contrario, de que el hombre no tenga con seguridad uno que sea tal, con la rigurosa pureza de la exigencia a la que Lévinas somete este concepto. Y ese *no* que resuena por doquier lo podemos oír en esa respuesta en forma de no-respuesta, cuando Lévinas elige *un ejemplo* de animal para defender su declaración de no-saber. Es el ejemplo no fortuito de la serpiente (*I don't know if a snake has a face*). Ahora bien, la inmensa carga alegórica o mítica y, ante todo, bíblica y poética de la que ya hemos hablado («¡Animal soy, pero agudo animal / Cuyo veneno, aunque vil, / Lejos deja la sabia cicuta!») torna muy improbable la atribución del rostro a esta figura de la tentación o del mal. Esto es, sin duda, de lo que nos quiere convencer la retórica de Lévinas aunque podamos, por el contrario, estar tentados de ver en una figura del mal bestial una idea todavía más inevitable del rostro. Allí donde hay mal, hay rostro. Lo que carece de rostro es la pura indiferencia al bien y al mal. Al elegir a la serpiente, Lévinas evita sobre todo detenerse en otros ejemplos que nos pueden emocionar más. Evita sobre todo responder a la pregunta de tantos otros animales, por ejemplo, el gato, el perro, el caballo, el mono, el orangután, el chimpancé, a los cuales resultaría más difícil negarles la mirada y el rostro. Y, por consiguiente, negarles el «No matarás» que Lévinas reserva para el rostro, para el rostro del hombre para el hombre o para el mandamiento de Dios que instaura la desnudez del rostro humano.

Lévinas hace remontar el «No matarás» desde el sexto hasta el primer puesto del Decálogo y recuerda con mucha frecuencia que se trata del primer mandamiento procedente del rostro del otro, confundiéndose en verdad con la epifanía misma del rostro. Ahora bien, hay que entender lo que prohíbe el «No matarás», que Lévinas traduce a menudo como «No cometerás ningún asesinato». Prohíbe el asesinato, es decir, el homicidio pero no prohíbe matar en general. Ni tampoco responde a respeto alguno por la vida, a respeto de principio alguno por la vida en general (*torat haïm*). Se trata de un «No matarás» que no prohíbe matar al animal; prohíbe únicamente el asesinato del rostro y, por lo demás, no hay asesinato más que del rostro, esto es, del rostro del otro mi prójimo, mi hermano, el hombre o el otro hombre. El matar, el sacrificar al animal, su explotación hasta la muerte no son en verdad, dentro de esta lógica, asesinatos. No están prohibidos por el «No matarás». Porque el animal, en el fondo, dado que no podría ser la víctima de un asesinato, no muere. Y, desde este punto de vista, Lévinas también sigue siendo profundamente heideggeriano. Igual que Descartes y que Kant, e igual que Heidegger, secundariza, en la definición de sí o del «heme aquí», la

existencia como vida, como vivencia: como el «pienso luego existo» de Descartes pero también como el *Dasein* de Heidegger que, aunque aparezca ante todo como ser-para-la-muerte (posible-imposible), no se afirma en primer lugar como un ser vivo. Paradójicamente es un mortal, incluso un moribundo al que no le incumbe, en lo esencial, su ser-ahí, su «existo», la vida; y, aunque Heidegger empieza, en *Ser y tiempo*, poniendo en cuestión la subjetividad y explicando por qué debe evitar los términos «hombre» y «vida» para calificar al *Dasein*, la analítica sí que comienza con un «yo soy» cuyo examen ontológico se retoma allí donde Descartes se habría detenido, pero con un «yo soy» que, para Heidegger lo mismo que para Descartes, no es en primer lugar un «yo estoy vivo» o «yo respiro». En el seno de todas estas dificultades, siempre está lo impensado de un pensamiento de la vida (por ahí, por la cuestión de la vida y del «presente vivo», de la autobiografía del *ego* en su presente vivo, comenzó mi lectura deconstructiva de Husserl y, en verdad, todo lo que ha podido venir después).

Si el animal no muere, si, en cualquier caso, se lo puede ejecutar sin «matar»lo, sin asesinarlo, sin cometer un crimen, sin que el «No matarás» le concierna o me concierna con respecto a él es porque el animal permanece ajeno a todo lo que define a la santidad, a la separación y, por consiguiente, a la ética de la persona como rostro (la sustitución, la illeidad, el ser-anfitrión o el ser-rehén, la visitación, la paz, la bondad o la paternidad y, antes que nada, lo que coordina a la ética o a la metafísica con la orden de «No matarás» o «no cometerás un asesinato», la responsabilidad). Si insisto sobre todo en la responsabilidad de aquél que me responde «heme aquí» y se presenta como responsable para con el otro en la sustitución es porque Lévinas vuelve constantemente a aquélla como a la primera instancia de su «filosofía primera». Pero también por otras dos razones: en primer lugar, *porque* el «heme aquí» de la responsabilidad implica esa autopresentación, ese movimiento autotélico, autodeíctico, autobiográfico que se expone ante la ley y, en segundo lugar, *porque* el «heme aquí», como responsabilidad, implica la posibilidad del «responder», del responder de sí en la respuesta a la llamada o a la orden del otro. Ahora bien, según la tradición cuyas huellas estamos siguiendo, el animal, para Lévinas, parece estar privado de toda posibilidad, en verdad, de todo poder del «heme aquí» y de respuesta, por lo tanto, de toda responsabilidad. No es nadie y, menos todavía, una persona, término que Lévinas siempre conservó intacto. Por eso, el animal no muere. Por eso, su no-respuesta no podría compararse con esa no-respuesta (otro concepto muy importante en Lévinas) con la cual define sin embargo la muerte (se sobreentiende: la muerte del rostro

del otro hombre). La muerte no es ante todo, según él, un paso del ser a la nada, una aniquilación sino, lo dice con frecuencia, el momento en que el otro ya no responde. Pues bien, esa no-respuesta del rostro, del cadáver como cadáver del rostro no tendría ninguna afinidad con la no-respuesta y la no-responsabilidad animal. Todo parece jugarse aquí entre estas dos aprehensiones de la no-respuesta, en el seno de su turbadora analogía. (Sin que se haya aludido siquiera jamás, en ninguno de los pensadores que escuchamos o escucharemos aquí a propósito de la respuesta, desde Descartes hasta Lacan, a la cuestión de lo que una iterabilidad esencial a cualquier respuesta, a la idealidad de cualquier respuesta puede o no puede introducir de no-respuesta, de reacción automática, de maquínica reacción en la respuesta más viva y más «auténtica», más responsable). El cadáver del rostro no vuelve a tornarse animal en el momento en que, al igual que el animal, no responde. La no-respuesta de ese «no responde» del rostro muerto significa «ya no responde» allí donde «habrá respondido», mientras que el «no responde» del animal significa «jamás ha respondido», «jamás responderá», «jamás habría respondido», «jamás habrá podido responder». El animal está pues privado a la vez del poder y del derecho de responder ciertamente y, por consiguiente, de la responsabilidad (por lo tanto, del derecho, etc.); pero también está privado de la no-respuesta, del derecho de no-respuesta que se concede al rostro humano en el secreto o en la muerte. De la misma manera, y siempre según la misma lógica de una tentación rápidamente interrumpida, se podría imaginar que el animal, el otro-animal, el otro como animal ocupa, entre los hombres y los rostros de aquellos que se miran como hermanos o prójimos, el lugar del tercero y, por lo tanto, el de la primera llamada a la justicia. Pues no es así. Cuando Lévinas se pregunta por el otro del otro que no es simplemente un «semejante»[33] y que hace surgir la cuestión de la justicia, ese no-semejante sigue siendo un hombre, un hermano y no otro distinto, otro distinto del hombre, de «el otro hombre» que sigue llamándose hombre y no responde más que a ese nombre.

¿Por qué esa denegación, esa exclusión o ese soslayamiento del animote nos sorprende más por parte de Lévinas que por parte de otros pensadores del «yo pienso», Descartes o Kant por ejemplo?

33. Véase «Paix et proximité», en *Emmanuel Lévinas*, Cahiers de la nuit surveillée, 1984, p. 345 [y reeditado en *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Montpellier, 1995. *N. de las T.*] [«Paz y proximidad», trad. de F. Amoraga y A. Alonso, en *Laguna. Revista de Filosofía* (Universidad de La Laguna) 18 (2006), pp. 143-151]; citado y comentado en *Adieu — à Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 65 ss. [trad. cit., pp. 51 ss.].

Porque el principio de vida (*torat haïm*) no deja de ser un gran principio intocable del judaísmo (aunque aquél no haya impedido el sacrificio animal en el judaísmo, enorme problema que he de dejar aquí de lado).

Lévinas manifiesta una especie de incredulidad irónica cuando, en el texto sobre Bobby, al que llegamos, evoca «la regla vegetariana» y, entonces, exclama (¡con puntos de exclamación!): «[...] si creemos el Génesis, ¡ésta fue la de Adán, el padre de todos nosotros!». Y, en efecto, los dos relatos del Génesis son extremadamente claros al respecto: antes de la caída y del advenimiento de la desnudez, Dios ordena claramente a Adán que se alimente como un recolector y no como un cazador. Tendrá que comer lo que brota de la superficie de la tierra y en los árboles. Es más adelante, tras la caída, cuando Abel se convertirá en el preferido de Dios al ofrecerle los sacrificios de un ganadero, allí donde el pobre Caín seguía siendo un agricultor sedentario. Finalmente, Caín fue más fiel al archi-primer mandamiento de Dios y toda la historia, es decir, toda la culpa y la criminalidad que instauran la historicidad están vinculadas con el hecho de que Dios prefiera la ofrenda animal de Abel y, quizás, con el remordimiento que vino después, por lo tanto, con la protección que se le prometió a la descendencia errabunda de Caín. Pero todo lo que resuena, en Lévinas, como una protesta contra el arraigo sedentario y la sacralización del lugar lo situaría del lado de los ganaderos, del buen lado de Abel, que es asimismo el que domina y cría al animal y, luego, lo sacrifica a Dios.

Puede sorprender, desde otro punto de vista, lo que sigue siendo, en su originalidad misma, un antropocentrismo y un humanismo profundos. Pues un pensamiento del otro, de lo infinitamente otro que me mira y me concierne debería, por el contrario, privilegiar la cuestión y el requerimiento del animal. No hacer que ésta pase antes que la del hombre sino pensar la del hombre, la del hermano, la del prójimo a partir de la posibilidad de una cuestión y de un requerimiento animales, de un llamamiento, audible o silencioso, que apele a nosotros fuera de nosotros, desde lo más lejano, antes de nosotros tras nosotros, precediéndonos y persiguiéndonos de forma ineludible, tan ineludible que deja la huella de tantos síntomas y heridas, de estigmas de denegación en el discurso de todo aquel que quiera tornarse sordo al requerimiento. En cierto modo, lo quieran o no, lo sepan o no, Descartes, Kant y Lévinas, ciertamente, no hablan y no pretenden hablar sino del animote. Pero siempre lo hacen por medio de la denegación o la exclusión. Niegan, excluyen, sacrifican, humillan al animote, en primer lugar, muy cerca de ellos, dentro de

ellos mismos, al borde del vértigo infinito del «yo soy» y del «yo soy el que soy y aquel que me sigue en la misma medida que me precede». El «yo soy» de éstos siempre es un «yo estoy tras el animal, incluso cuando no lo sé». Y esta denegación de exclusión es igual de poderosa cuando no hablan de ella o cuando hablan para negarle al animote todo lo que le conceden al hombre.

Con el fin de fijar algunos puntos de referencia o ejemplos de dicha denegación, esbocemos una lectura del famoso texto sobre Bobby que habrá atraído la atención de tantos lectores, especialmente la justa atención de mis amigos John Llewelyn y Alain David[34]. Con el título «Nombre de un perro o el derecho natural», este texto breve, fértil, juguetón, conmovedor, apareció en 1975 en una recopilación dedicada a Bram Van Velde y titulada: *Aquel que no puede utilizar palabras* (como homenaje, supongo, a la figura del pintor, por consiguiente, a *zografía*, a otra especie de animal y de perro cuyo lenguaje carece de palabras)[35]. Estas páginas han resultado tanto más fascinantes cuanto que parecen desentonar del resto de la obra y constituir una especie de hápax, puesto que en ellas se habla de un perro «kantiano», dice Lévinas, e incluso del «último kantiano de la Alemania nazi». Este texto autobiográfico recuerda lo que, para Lévinas, fueron tiempos de guerra y de cautiverio. En un campo de prisioneros de guerra, el campo 1492 (¡vaya cifra!, ¡vaya fecha!, apunta Lévinas[36]), ese «querido perro» era el único que miraba a los hombres como hombres («Para él —era indiscutible— éramos hombres»).

Para ser serios y responsables, aunque corramos el riesgo de desilusionar a todos los lectores encantados que, soñando con reconciliar la ética de Lévinas con los animales, se pusiesen a idolatrar a este perro, habría que limitar enseguida el alcance de este himno a Bobby. Por lo menos de tres maneras. En primer lugar, esta enternecedora frase («Para él —era indiscutible— éramos hombres») no dice nada de ese derecho testimonial a lo indiscutible, el cual se reivindica con tanta tranquilidad allí donde convendría preguntarse por el mismo. En segundo lugar, no dice nada, sobre todo, acerca de lo que hay que situar bajo el término «hombre» allí donde se dice: «Para él [...]

34. Véase A. David, «Cynesthèse: auto-portrait au chien», en M.-L. Mallet (dir.), *L'animal autobiographique*, Galilée, Paris, 1999, pp. 303-318.

35. Fata Morgana, Montpellier, 1975. El texto [de Lévinas] fue retomado [en su libro] *Difficile liberté* (3.ª ed. rev. y corr.), Albin Michel, Paris, 1976, pp. 213-216 [*Difícil libertad*, trad. de J. Haidar, Caparrós, Madrid, 2004, pp. 191-194].

36. «[...] —singular coincidencia— el número 1492, milésimo de la expulsión de los judíos fuera de España bajo Fernando V, el rey católico» (*Difficile liberté*, cit., p. 215 [trad. cit., p. 193]).

éramos hombres». Para los animales que cazamos, que maltratamos o que matamos también somos, desafortunadamente, hombres que ellos identifican demasiado pronto, desgraciadamente, como hombres. Dado que Lévinas quiere decir algo diferente, esto es, que para el perro Bobby éramos personas humanas, rostros dignos de respeto y del «No matarás», resulta todavía más extraordinario que el principal mérito que se le reconoce a este perro kantiano sea que nos reconoce, a nosotros, como hombres y personas morales. En tercer lugar, otro límite, aún más grave, se debe a lo que Lévinas se apresura a añadir, en la misma frase, para retirarle a este perro kantiano todo lo que acababa de otorgarle con tanta generosidad, con la por lo demás visible conciencia de ser generoso: «Como último kantiano de la Alemania nazi, al no poseer el cerebro necesario para universalizar las máximas de sus pulsiones, éste descendía de los perros de Egipto». Habría mucho que decir sobre esta alusión a Egipto —que Lévinas contrapone a Grecia—, a la Odisea y a Ítaca, donde el perro que reconoció a Ulises lo hizo en un lugar de retorno y de nostalgia, a la vista de una patria, mientras que el perro kantiano lanzaba su «ladrido de amigo» en el desierto. «Aquí era ninguna parte.» Pero, cómo ignorar que un kantiano que no posee «el cerebro necesario» para universalizar las máximas no puede ser kantiano, sobre todo si las susodichas máximas son las máximas de «pulsiones», lo cual habría hecho ladrar a Kant. Por lo tanto, Bobby es cualquier cosa menos kantiano. Este kantiano alegórico o fabuloso es como mucho un neokantiano lisiado, un kantiano privado de razón, un kantiano sin máximas universalizables.

Sin contar finalmente que —de acuerdo con lo que hemos vislumbrado acerca de cierto inconsciente de la razón pura práctica, acerca de la guerra cruel y sin cuartel que el idealismo kantiano, virtualmente fascista según Adorno, declara a la vida animal— decir que Bobby es kantiano no es ningún regalo. Se corre también el riesgo de convertirlo, en la mejor de las hipótesis, en un guardián de la paz y, en la peor, en un lobo para el animal. No quiero ensañarme con ese maravilloso encomio de Bobby que, por lo demás, se abre con el desensañamiento. Es cierto que el versículo del Éxodo (22, 30) que inspira, desde el principio, toda esta meditación es cualquier cosa menos una declaración de vegetarianismo. Al decir: «Debéis ser hombres santos ante mí: no comeréis en modo alguno carne de un animal descuartizado en los campos, la dejaréis para el perro», este versículo no prescribe la alimentación no cárnica sino que, como en todos los versículos anteriores, ordena que el tratamiento del animal, la cría, los sacrificios, los intercambios se sometan a unas reglas rituales. La

última, aquella que Lévinas no cita aunque es la inmediatamente anterior a la que abre «Nombre de un perro...», dice lo siguiente: «Al primogénito de tus hijos me lo darás. Lo mismo harás con tu buey, con tus ovinos. / Estará siete días con su madre; al octavo día, me lo darás».

Habría que comentar hasta la saciedad este «Nombre de un perro...» y con toda la paciencia requerida. A falta de poder hacerlo aquí, me contentaré con puntualizar únicamente una puntuación. En *Adiós — a Emmanuel Lévinas*, me permití evocar la necesidad de que nos interesásemos alguna vez, de forma sistemática, por la retórica de los puntos de exclamación en Lévinas[37]. Aquí he encontrado por lo menos once en ocho paginitas. Todos ellos me parecen connotar una denegación. Y, por lo demás, dos de ellos siguen a un «¡No! ¡No!» que firma, en verdad, la verdad de un «sí, sí» a propósito de un perro que reconoce al otro y, por lo tanto, responde al otro respondiendo a su nombre, respondiendo así de su nombre:

> El perro que reconoció a Ulises bajo el disfraz de su retorno de la Odisea ¿era acaso un pariente del nuestro? ¡No! ¡No! Allí era Ítaca y la patria. Aquí era ninguna parte. Como último kantiano de la Alemania nazi, al no poseer el cerebro necesario para universalizar las máximas de sus pulsiones, éste descendía de los perros de Egipto.

Otros dos puntos de exclamación y diré, por lo tanto, dos puntos de denegación o, como hubiese dicho Rousseau, puntos de ironía, es decir, de incredulidad alegórica, apuntan, a mi modo de ver, que el texto hace algo distinto, e incluso exactamente lo contrario, de lo que dice o quiere decir Lévinas. A no ser que su Decir contradiga entonces su Dicho y que toda la cuestión del animal esté en juego en esta contradicción[38]. Lévinas pretende hablar, como en el versículo de la Biblia, de un perro singular, el cual responde al nombre propio de Bobby: éste, Bobby, sin alegoría, ni fábula, ni teología. Sin embargo, ocurre lo contrario tanto en la Biblia como en la historia de Bobby, donde este perro no es más que la figura de un perro kantiano puesto que carece de lo esencial que exigiría una moral kantiana que tiene en cuenta la dignidad (*Würde*) de un ser racional, capaz de universalizar las máximas de sus acciones. Al igual que el texto bíblico, y diga lo que diga, el texto de Lévinas es a la vez metafórico, alegórico y teo-

37. Véase *Adieu — à Emmanuel Lévinas*, cit., p. 125 [trad. cit., pp. 93-94].
38. Véase *ibid.*, p. 62 [trad. cit., p. 49]: «[...] la terrible contradicción del Decir por el Decir, la Contra-Dicción misma». Véase también p. 203 [trad. cit., p. 149].

lógico, antropoteológico, por consiguiente, antropomórfico; lo sigue siendo «sin tregua» en el momento mismo en que Lévinas grita, pretende, *claims*, exclamándose, lo contrario. Dos páginas más arriba, después de otros tres puntos de exclamación que escandían una serie de alusiones a una sublimación de los «¡juegos de caza!», a la regla del vegetarianismo que, «si creemos el Génesis, ¡[...] fue la de Adán, el padre de todos nosotros!» y a las prohibiciones que debían «¡limitar la carnicería que reclama todos los días nuestra boca de 'hombres santos'!», Lévinas exclamaba en efecto:

> Pero ¡basta de teología! Lo que ante todo me interesa es el perro del final del versículo. Estoy pensando en Bobby.

Sin embargo, retoma mucho más adelante, sin tregua, la misma denegación bajo la infatigable expresión del «basta de...»:

> Pero ¡basta de alegorías! ¡Hemos leído demasiadas fábulas y siempre entendemos figuradamente el nombre de un perro! Ahora bien, al final de una venerable hermenéutica, más antigua que La Fontaine, oralmente transmitida desde la alta Antigüedad —la hermenéutica de los doctores talmúdicos—, el texto de esta Biblia, llena de parábolas, recusaría aquí la metáfora: en el versículo 30 del capítulo 22 del Éxodo, el perro sería un perro. ¡Literalmente un perro!

Un undécimo punto de exclamación viene, en medio del texto, a la undécima hora, a poner un toque de incredulidad ante lo que, en efecto, resulta increíble y, por lo tanto, puramente alegórico o figural, a saber, una trascendencia en el sentido de Lévinas, por consiguiente, una auténtica apertura a la ética en un animal al que se le reconocería así aquello que, por lo demás, Lévinas le niega incluso a la mujer en cuanto tal: la trascendencia[39]. Tras haber confesado, en cierto modo, que ese perro bíblico no es más que una «¡figura de la humanidad!», Lévinas utiliza la expresión kantiana de «amigo del hombre» para designar a este perro capaz de trascendencia. Se trata de perros de Egipto que se quedan estupefactos en el momento de la «muerte de los recién nacidos», cuando «Israel va a salir de la casa de la esclavitud». Vais a escuchar cómo el perro, que está todavía en el defecto y la *privación*, como lo dirá con firmeza Heidegger, que es «sin», que carece igualmente de *logos* y de ética, «sin ética ni *logos*», dirá Lévinas, es convocado, en su silencio mismo, como testigo,

39. Véase *ibid.*, pp. 71 ss. [trad. cit., pp. 55 ss.].

únicamente como testigo de la humanidad del hombre. Este testigo mudo no está aquí más que para dar testimonio de la dignidad del hombre (*Würde*):

> Esclavos que servían a los esclavos del Estado seguirán en adelante la Voz más alta, la vía más libre. ¡Figura de la humanidad! La libertad del hombre es la de un emancipado que se acuerda de su servidumbre y es solidario con todos los sojuzgados. Una multitud de esclavos celebrará ese alto misterio del hombre y «ningún perro ladrará». En la hora suprema de su instauración —y sin ética ni *logos*—, el perro va a dar testimonio de la dignidad de la persona. El amigo del hombre: eso es. ¡Una trascendencia en el animal! Y el versículo tan claro del que habíamos partido se esclarece con un sentido nuevo. Nos recuerda una deuda siempre abierta.
>
> Pero la sutil exégesis que citamos ¿acaso no se extravía en la retórica? Ciertamente.
>
> Éramos setenta en un destacamento forestal para prisioneros de guerra israelitas, en la Alemania nazi [...]. No éramos sino una casi-humanidad, una pandilla de monos...

Este perro alegórico que se convierte en el testigo de la dignidad del hombre —no lo ocultamos— es un otro sin alteridad, sin *logos*, sin ética, sin poder para universalizar sus máximas. No puede dar testimonio de nosotros más que para nosotros, demasiado otro para ser nuestro hermano o nuestro prójimo, no lo suficientemente otro como para ser lo radicalmente otro cuya desnudez en el rostro nos dicta un «No matarás». Dicho con otras palabras, lo que leemos a través del inconsciente de estas denegaciones exclamativas es que no basta con subvertir el sujeto tradicional convirtiéndolo en el sujeto «anfitrión» o «rehén» del otro para que se le reconozca a lo que continúa llamándose el animal, en singular («¡Una trascendencia en el animal!», «a fe de animal», etc.), nada más que una privación de humanidad. El animal sigue siendo, para Lévinas, lo que habrá sido para toda la tradición de tipo cartesiano: una máquina que no habla, que no accede al sentido, que como mucho puede imitar «significantes sin significado» (como vais a ver), una especie de mono con un «hablar simiesco», aquello a lo que precisamente los nazis hubiesen querido reducir a los prisioneros judíos. Pues, tras haber subrayado que el racismo no es un concepto biológico y que el antisemitismo es «el arquetipo de todo internamiento», Lévinas dice de «la opresión social» que ésta «no hace más que imitar el modelo» del antisemitismo. Y escribe lo siguiente, que no parece romper con la referencia tradicional al mono:

> Ella [la opresión social] encierra en una clase, priva de expresión y condena a los «significantes sin significado» y, a partir de ahí, a las violencias y a los combates. ¿Cómo transmitir un mensaje de su humanidad que, por detrás de los barrotes de las comillas, se extienda [«se entienda» más bien, sin duda aquí hay una errata] de una forma distinta a un hablar simiesco?

Por consiguiente, no basta con que una ética retrotraiga el sujeto a su ser-sujeto, anfitrión o rehén, sometido al otro, a lo radicalmente otro o a cualquier otro. Esto no basta para romper la tradición cartesiana del animal sin lenguaje ni respuesta. Esto no basta, llegamos a ello, ni siquiera en una lógica o en una ética del inconsciente que, sin renunciar al concepto de sujeto, aspirase a cierta «subversión del sujeto».

III

¿Y SI EL ANIMAL RESPONDIESE?

A Jacques Lacan

¿Bastaría con que una ética le recordase al sujeto —como lo habrá intentado Lévinas— su ser-sujeto, su ser-anfitrión o rehén, es decir, su estar-sometido al otro, al Radicalmente-Otro o a cualquier otro?

No lo creo. Esto no basta para romper la tradición cartesiana del animal-máquina sin lenguaje ni respuesta[1]. Esto no basta ni siquiera en una lógica o en una ética del inconsciente que, sin renunciar al concepto de sujeto, aspirase a cierta «subversión del sujeto».

Con este título lacaniano, «Subversión del sujeto», pasamos por lo tanto de una denegación ética a otra. Prefiero, en este contexto, hacerlo rastreando las pistas que acaban de abrirse, la del otro, la del testimonio y la de esos «significantes sin significado» que Lévinas asocia a lo «simiesco». En «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en

1. En un momento anterior de la conferencia, y en el curso de una relectura de Descartes, he desplegado ampliamente lo que llamaré aquí la *cuestión de la respuesta*. Y he precisado la permanencia hegemónica de ese «cartesianismo» que domina el discurso y la práctica de la modernidad humana o humanista —en lo que se refiere al animal—. Aquello de lo que la máquina programada sería incapaz, como el animal, no sería de emitir signos sino, dice el *Discurso del método* (Parte quinta), de «responder». Como los animales, las máquinas que tuvieran los «órganos y la figura externa de un mono [...] no podrían servirse de palabras u otros signos componiéndolos, como nosotros hacemos para declarar a los otros nuestros pensamientos. Pues se puede ciertamente concebir que una máquina esté hecha de tal modo que profiera palabras e incluso que profiera algunas palabras a propósito de acciones corporales que causarán algún cambio en sus órganos; como si se la toca en algún lugar que pregunte lo que se le quiere decir; o si se la toca en algún otro sitio que grite que se le hace daño y cosas parecidas; pero no que ella las arregle de distinta forma para *responder* [el subrayado es mío] al sentido de todo lo que se diga en su presencia, del modo que pueden hacerlo los hombres más ofuscados» [*Discurso del método* y *Meditaciones metafísicas*, trad. de M. García Morente, Tecnos, Madrid, 2005, p. 114].

el inconsciente freudiano»[2] (1960), un determinado pasaje nombra a «el animal» o «un animal» —en singular y sin otra precisión—. Señala quizás, a la vez, un paso más allá y un paso más acá de Freud en lo que se refiere a la relación entre el hombre, el inconsciente y el animote. En primer lugar, esta notable página da la impresión y ofrece la esperanza de que las cosas van a cambiar, especialmente en relación con el concepto de comunicación o de información que se asigna a eso que se denomina el animal, el animal en general. Se piensa que éste sería únicamente capaz de mensaje codificado y de significación rigurosamente señalizante, estrictamente forzada: fijada en su programación. Lacan la emprende con el achatamiento de la «moderna teoría de la información». Es cierto que en ese momento habla del sujeto humano y no del animal, pero escribe lo siguiente, que parece anunciar, que incluso permite esperar, un cambio de tono:

> El Otro como sede previa del puro sujeto del significante ocupa allí la posición predominante, incluso antes de acceder a la existencia, para decirlo con Hegel y contra él, como Amo absoluto. Pues lo que se omite en el achatamiento de la moderna teoría de la información es que no se puede ni siquiera hablar de código si no es ya el código del Otro, pero es ciertamente de otra cosa de lo que se trata en el mensaje, puesto que con él se constituye el sujeto, por lo cual es del Otro de quien el sujeto recibe incluso el mensaje que emite[3].

Volveremos, tras un rodeo, a esta página de «Subversión del sujeto...». Ésta *postula* (digo bien *postula*, emite bajo forma de tesis o presupone sin aportar la menor prueba) que el animal se caracteriza por la incapacidad de *fingir que finge* y de *borrar sus huellas*, por lo que no podría ser sujeto, es decir, «sujeto del significante».

El rodeo que esbozo ahora nos permitirá volver a pasar por unos textos anteriores de Lacan, allí donde, me parece, anunciaban *a la vez* una mutación teórica y una confirmación que hace que la herencia, sus presupuestos y sus dogmas se estanquen.

Lo que permitía aún esperar un desplazamiento decisivo de la problemática tradicional era, por ejemplo, lo que en «El estadio del espejo», desde 1936, tenía en cuenta una función especular en la sexualización del animal. El asunto era bastante raro para esa época. Y eso incluso si, a modo de limitación global, este paso por el espejo

2. J. Lacan, «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», en *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 807 [«Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», en *Escritos*, trad. de T. Segovia (revisada por J. D. Nasio y A. Suárez), 2 vols., Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 786].
3. *Ibid.*

inmoviliza para siempre al animal, según Lacan, en las redes de lo imaginario, privándole de ese modo de todo acceso a lo simbólico, es decir, a la ley y a todo lo que se considera que constituye lo propio del hombre. El animal no será nunca, como el hombre, una «presa del lenguaje». «Hay que plantear —se lee más tarde en 'La dirección de la cura'— que, hecho de un animal presa del lenguaje, el deseo del hombre es el deseo del Otro»[4]. Esta figura de la presa caracteriza de manera sintomática y recurrente la obsesión «por los animales» de Lacan en el momento mismo en que tiene tanto interés en disociar lo antropológico de lo zoológico: el hombre es un animal pero habla, y no es tanto un animal de presa cuanto un animal preso de la palabra. No hay deseo ni, por consiguiente, inconsciente más que del hombre, en absoluto del animal, a menos que fuera por el efecto del inconsciente humano como si, por alguna transferencia contagiosa o alguna interiorización muda (que también habría que tener en cuenta por otra parte), el animal, doméstico o adiestrado, tradujera en él el inconsciente del hombre. Preocupado por distinguir entre la pulsión inconsciente, el instinto y lo «genético» en los cuales confina al animal, Lacan sostiene por lo tanto, en «Posición del inconsciente», que el animal no podría tener inconsciente suyo, propiamente suyo, por así decirlo y si la lógica de esta expresión no resultara ridícula. Pero ridícula lo sería antes que nada en el propio Lacan quizá, puesto que escribe:

> En el tiempo propedéutico, se puede ilustrar el efecto de enunciación preguntando al alumno si imagina el inconsciente en el animal, a menos que sea por algún efecto de lenguaje, y de lenguaje humano[5].

Cada palabra de esta frase merecería un examen crítico. Su tesis es clara: el animal no posee ni el inconsciente, ni el lenguaje, ni el otro salvo por un efecto del orden humano, por contagio, por apropiación, por domesticación.

Sin duda hacerse cargo de la especularidad sexualizante en el animal es un avance notable, incluso si captura al animote en el espejo e incluso si retiene a la paloma o al saltamontes peregrino en cautividad en lo imaginario. Refiriéndose entonces a los efectos de una *Gestalt* atestiguados por una «experimentación biológica» que repugna al lenguaje de la «causalidad psíquica», Lacan le concede su mérito

4. J. Lacan, «La direction de la cure...», en *Écrits*, cit., p. 628 [«La dirección de la cura...», trad. cit., p. 608].

5. J. Lacan, «Position de l'inconscient», en *Écrits*, cit., p. 834 [«Posición del inconsciente», trad. cit., p. 813].

a esta teoría por reconocer sin embargo que «la maduración de la gónada en la paloma hembra» supone «la vista de un congénere», por lo tanto, de otra paloma sea cual sea su sexo. Y esto es verdad hasta el punto de que la simple reflexión en un espejo es suficiente. Le basta también al saltamontes peregrino con una imagen visual similar para pasar de la soledad al gregarismo. Lacan dice, de manera en mi opinión significativa, paso de la forma «solitaria» a la forma «gregaria» y no a la forma social, como si la diferencia entre lo *gregario* y lo *social* fuera la diferencia entre el animal y el hombre. Este motivo y la palabra gregario, incluso *gregarismo*, reaparecen con fuerza casi diez años más tarde, a propósito de la animalidad, en «Acerca de la causalidad psíquica»[6] (1946), texto al final del cual Lacan califica, por lo demás, a Descartes de insuperable. El análisis del efecto especular en el palomo está más desarrollado aquí pero va en el mismo sentido: la ovulación de la paloma, según los trabajos entonces recientes de Harrisson (1939), se produce por la simple *vista* de una forma que evoca al congénere semejante, de una vista que la refleja en suma, incluso en ausencia del macho real. Se trata, claro está, de mirada especular, de imagen y de imagen visual, no de identificación por el olor o el grito. Incluso si el juego del apareamiento está físicamente impedido por una placa de vidrio e incluso si la pareja se compone de dos hembras, la ovulación se produce. Se produce al cabo de doce días cuando la pareja es heterosexual, por así decirlo, y en un plazo que puede llegar hasta dos meses para dos hembras. Un espejo puede bastar para ello[7].

Uno de los motivos que hace interesante esta interpretación es que, como Descartes en suma y según esa comprobada tradición bíblico-prometeica hacia la que vuelvo regularmente, pone en relación la fijeza del determinismo animal, en el orden de la información o de la comunicación, con cierta perfección originaria del animal. A la inversa, si el «conocimiento humano» es «más autónomo que el del animal con respecto al campo de fuerzas del deseo»[8] y si «el orden humano se distingue de la naturaleza»[9] es en razón, paradójicamente,

6. J. Lacan, «Propos sur la causalité psychique», en *Écrits*, cit., esp. pp. 190-191 [«Acerca de la causalidad psíquica», trad. cit., pp. 180-181].

7. *Ibid.*, pp. 189-191. Véanse también pp. 342, 345-346, 452 [trad. cit., pp. 179-181; también pp. 332, 334-335, 441].

8. J. Lacan, «Le stade du miroir», en *Écrits*, cit., p. 97 [«El estadio del espejo», trad. cit., p. 89].

9. J. Lacan, «Variantes de la cure-type», en *Écrits*, cit., p. 354 [«Variantes de la cura-tipo», trad. cit., p. 341]: «Pues conviene meditar que no es solamente mediante una asunción simbólica como la palabra constituye el ser del sujeto sino que, por la ley de la alianza, donde el orden humano se distingue de la naturaleza, la palabra determi-

de una imperfección, de un defecto originario del hombre que no ha recibido la palabra y la técnica, en suma, más que allí donde le falta algo. Se trata aquí de lo que Lacan coloca en el centro de su «Estadio del espejo», a saber, el «dato de una verdadera *prematuración específica del nacimiento* en el hombre»[10]. El defecto ligado a esta prematuración correspondería a «la noción objetiva del inacabamiento anatómico del sistema piramidal», a lo que los embriólogos denominarían «fetalización» cuya relación con cierto «espejo intraorgánico»[11] recuerda Lacan. Una especularidad autotélica del interior está ligada a un defecto, a una prematuración, a un inacabamiento del hombrecito.

De lo que acabamos de denominar algo precipitadamente un avance limitado pero incontestable, debemos tomar nota con la mayor cautela y manteniéndonos siempre en el umbral de «Subversión del sujeto...». Pues no sólo el animal, atrapado en lo imaginario, no podría acceder a lo simbólico, al inconsciente y al lenguaje (ni por lo tanto a la autobiografía autodeíctica, para no perder nuestro hilo), sino que la descripción de su poder semiótico quedaba determinada, en el «Discurso de Roma»[12] (1953), de la manera más dogmáticamente tradicional, fijada en el fijismo cartesiano, en la presuposición de un código que no permite más que *reacciones* a estímulos y no *respuestas* a preguntas. Digo «sistema semiótico» y no lenguaje puesto que el lenguaje es lo que también Lacan rechaza en el animal, no reconociendo en éste más que lo que llama un «código», la «fijeza de la codificación» o un «sistema de señales». Son éstas otras maneras de denominar lo que, en una problemática cognitivista del animal —que, pareciendo oponerse, repite a menudo los truismos más manidos de la metafísica—, se llama la «respuesta precableada» o el «comportamiento precableado»[13].

na, desde antes de su nacimiento, no sólo el estatus del sujeto sino la llegada al mundo de su ser biológico».

10. «Le stade du miroir», p. 96. (El subrayado es de Lacan.) [«El estadio del espejo», trad. cit., p. 89.]

11. *Ibid.*, p. 97 [trad. cit., p. 90].

12. J. Lacan, «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», en *Écrits*, cit., pp. 237 ss. [«Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», trad. cit., pp. 227 ss.].

13. Véase J. Proust, *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, Gallimard, Paris, 1997, p. 150. La propia autora hace todo lo posible para que la palabra «respuesta», en el caso del animal, no signifique ninguna otra cosa que una *reacción* programada, privada de toda responsabilidad o incluso de toda responsividad, por así decirlo, «intencional» —esta palabra es utilizada con una imprudencia, una confianza, por no decir una tosquedad fenomenológica que hace sonreír—. A propósito del sírfido, insecto «programado para detectar hembras aplicando automáti-

Lacan es más preciso y firme al retomar a su manera el viejo *topos* modernizado de las abejas ya que no tiene, por así decirlo, la conciencia tranquila. Siento una sorda inquietud bajo la autoridad de ese nuevo pero tan viejo, tan viejo, discurso sobre las abejas. Lacan pretende apoyarse en lo que denomina tranquilamente el «reino animal» para criticar la noción corriente de lenguaje-signo, por oposición a las «lenguas humanas». Cuando las abejas «responden» en apariencia a un «mensaje», no *responden*, *reaccionan*; no hacen más que obedecer a la fijeza de un programa, mientras que el sujeto humano responde al otro, a la pregunta del otro. Discurso literalmente cartesiano. Más adelante, volveremos sobre ello, Lacan opone expresamente la *reacción* a la *respuesta* del mismo modo que el reino animal al reino humano y que la naturaleza a la convención:

> Vamos a mostrar la insuficiencia de la noción del lenguaje-signo por la manifestación misma que mejor la ilustra en el reino animal y que parece que, de no haber sido recientemente objeto de un descubrimiento auténtico, habría habido que inventarla para este fin.
>
> Todo el mundo admite hoy en día que la abeja, de regreso de su libación a la colmena, transmite a sus compañeras, con dos clases de danzas, la indicación de la existencia de un botín próximo o bien lejano. La segunda es la más notable, pues el plano en que describe la curva en 8 que le ha merecido el nombre de *wagging dance* y la frecuencia de los trayectos que la abeja realiza en un tiempo dado designan exactamente la dirección determinada en función de la inclinación solar (donde las abejas pueden orientarse en todo tiempo, gracias a su sensibilidad a la luz polarizada) por una parte y, por

camente una trayectoria de persecución conforme a cierto algoritmo para interceptar el objeto perseguido», Jöelle Proust cita a Ruth Millikan y comenta lo siguiente: «Lo interesante en este tipo de respuesta es que está *inflexiblemente* provocada por ciertas características precisas del *estímulo* (en este caso su talla y su velocidad). El insecto no puede responder a otras características, no puede tampoco descartar unos objetivos que manifestarían unas características incompatibles con la función esperada. No puede abandonar su carrera 'dándose cuenta' de que no sigue a una hembra. Este insecto parece no tener ningún medio para evaluar la corrección de sus propias percepciones. Parece pues *exageradamente generoso* atribuirle una *capacidad intencional propiamente dicha. Responde a unas señales, pero* esas señales no son unas características de un objeto independiente; son características de unos estímulos proximales. Como dice Millikan, éste sigue una 'regla proximal'. Sin embargo, la respuesta precableada tiene por objetivo provocar la fecundación de un sírfido hembra, es decir, de un objeto que existe en el mundo...» (pp. 228-229. He subrayado las palabras que, más que otras, reclamarían una lectura atenta. La lectura crítica o deconstructiva que requerimos no intentaría tanto restituir al animal o a tal insecto los poderes que se le discuten —aunque a veces esto parezca posible— cuanto plantearse si el mismo tipo de análisis no podría optar a la misma pertinencia en lo que se refiere al hombre, por ejemplo, al «cableado» de su comportamiento sexual y reproductor, etcétera).

> otra parte, la distancia de varios kilómetros en donde se encuentra el botín. Y las otras abejas responden a este mensaje dirigiéndose inmediatamente hacia el lugar así designado.
>
> Unos diez años de observación paciente bastó a Karl von Frisch para descodificar este modo de mensaje, pues se trata sin duda de un código o de un sistema de señales que sólo su carácter genérico nos impide calificar de convencional.
>
> ¿Es por ello un lenguaje? Podemos decir que se distingue de él precisamente por la correlación *fija* [el subrayado es mío] de sus signos con la realidad que significan. Pues, en un lenguaje, los signos adquieren su valor de su relación los unos con los otros en el reparto léxico de los semantemas tanto como en el uso posicional, incluso flexional de los morfemas, contrastando con la *fijeza* [subrayo de nuevo] de la codificación que está aquí en juego. Y la diversidad de las lenguas humanas adquiere, bajo esta luz, su pleno valor.
>
> Por lo demás, aunque el mensaje del modo aquí descrito determina la acción del *socius*, nunca es retransmitido por éste. Y esto significa que permanece *fijado* [soy yo quien vuelve a subrayar] en su función de relevo de la acción, de la que ningún sujeto lo separa en tanto que símbolo de la comunicación misma[14].

Aunque se suscribiese provisionalmente esta lógica (a la que, por lo demás, no objeto nada y que únicamente quisiera reinscribir de una forma completamente distinta y más allá de cualquier oposición simple animal/hombre) es difícil reservar, como lo hace explícitamente Lacan, para el lenguaje humano y no para el código animal, la diferencialidad de los signos. Aquello que Lacan atribuye a unos signos que, «en un lenguaje» —entiéndase en el orden humano—, «adquieren su valor de su relación los unos con los otros», etc., y no solamente de su «correlación fija [...] con la realidad», es algo que puede y debe concederse a todo código, animal o humano.

En cuanto a la ausencia de respuesta en el animal-máquina, en cuanto a la distinción tajante entre *reacción* y *respuesta*, no es casual que el pasaje más cartesiano vaya a continuación de este discurso sobre la abeja, sobre su sistema de información que no podría introducirlo en el «campo de la palabra y del lenguaje». Éste trata efectivamente de la constitución del sujeto como sujeto humano, cuando pasa el límite de la información para acceder a la palabra:

> Pues la función del lenguaje no es informar, sino evocar.
>
> Lo que busco en la palabra es la respuesta del otro. Lo que me constituye como sujeto es mi pregunta. Para hacer que el otro me re-

14. J. Lacan, «Fonction et champ de la parole...», en *Écrits*, cit., pp. 297-298 [«Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», trad. cit., pp. 285-286].

> conozca, no profiero lo que fue sino con vistas a lo que será. Para encontrarlo, lo llamo con un nombre que él debe asumir o rechazar para responderme.
>
> [...] Si ahora me coloco frente al otro para interrogarlo, ningún aparato cibernético, por rico que lo imaginemos, puede convertir una *reacción en lo que es la respuesta*. Su definición, como segundo término del circuito estímulo-respuesta, no es sino una metáfora que se apoya en la subjetividad imputada al animal para elidirla después en el esquema psíquico al que la reduce. Esto es lo que hemos llamado meter el conejo en el sombrero para sacarlo después. *Pero una reacción no es una respuesta.*
>
> Si aprieto un botón eléctrico y se hace la luz, no hay respuesta sino para *mi* deseo[15].

Una vez más, no se trata aquí de borrar toda diferencia entre lo que denominamos *reacción* y lo que denominamos normalmente *respuesta*. No se trata de confundir lo que ocurre cuando apretamos una tecla de ordenador y lo que ocurre cuando se plantea una pregunta al interlocutor; todavía menos de conceder a lo que Lacan llama «el animal» lo que también él llama una «subjetividad» o un «inconsciente» que permitiría, por ejemplo, poner al susodicho animal en situación analítica (aun cuando escenarios análogos no estén forzosamente excluidos con *tales* animales, en *tales* contextos —y, si tuviéramos tiempo, podríamos imaginar algunas hipótesis para depurar esta analogía—). Mi reserva afecta únicamente a la pureza, al rigor y a la indivisibilidad de la frontera que separa, ya entre «nosotros-los-hombres», la reacción de la respuesta y, por consiguiente, la pureza, el rigor y, sobre todo, la indivisibilidad del concepto de responsabilidad que va unido a aquéllas. La inquietud general que formulo así se encuentra agravada al menos de tres maneras:

1. cuando hay que tener muy en cuenta una lógica del inconsciente que debería impedirnos toda seguridad inmediata en la conciencia de la libertad que toda responsabilidad implica;
2. sobre todo cuando, y en Lacan especialmente, esta lógica del inconsciente se funda en una lógica de la repetición que, en mi opinión, inscribirá siempre un destino de iterabilidad, por lo tanto, cierta automaticidad de la reacción en toda respuesta por muy originaria, libre, decisoria y a-reaccional que parezca;
3. cuando, y en Lacan en particular, se acoge favorablemente la materialidad de la palabra, el cuerpo del lenguaje. Lacan lo recuerda

15. *Ibid.*, pp. 299-300. (El subrayado es mío, salvo «*mi* deseo», que está subrayado por Lacan.) [Trad. cit., p. 288.]

en la página siguiente: «La palabra, en efecto, es un don de lenguaje y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo». Y sin embargo, en el intervalo, habrá fundado toda responsabilidad y, para empezar, toda responsabilidad psicoanalítica, por lo tanto, toda ética psicoanalítica, en la distinción que encuentro tan problemática entre *reacción* y *respuesta*. Habrá incluso fundado en dicha distinción, y esto es lo que yo quería sobre todo mostrar, su concepto de *sujeto*:

> Entonces aparece la función decisiva de mi propia respuesta la cual no consiste solamente, como suele decirse, en ser recibida por el sujeto como aprobación o rechazo de su discurso, sino verdaderamente en reconocerlo o abolirlo como sujeto. Tal es la *responsabilidad* del analista cada vez que interviene con la palabra[16].

¿Por qué la apuesta parece aquí más grave? Cuestionando, como lo hago, la pureza y la indivisibilidad de una línea entre reacción y respuesta y, sobre todo, la posibilidad de trazar esta línea entre el hombre *en general* y el animal *en general*, se corre el riesgo —habrá quien no deje de preocuparse por ello para echármelo en cara— de poner en duda toda responsabilidad, toda ética, toda decisión, etc. A lo que esquemática, principalmente, yo respondería —puesto que se trata por supuesto de responder—, en tres puntos, lo siguiente:

1. *Por una parte*, dudar de la responsabilidad, de la decisión, del propio ser-ético, esto es lo que puede ser, me parece, y debe quizá permanecer para siempre la esencia irrescindible de la ética, de la decisión y de la responsabilidad. Todo saber, toda certeza y toda seguridad firmes y teóricos al respecto bastarían para confirmar, precisamente, eso mismo que se querría denegar, a saber, la reaccionalidad en la respuesta. Digo bien «denegar» y, por eso, sitúo siempre la denegación en el centro de todos esos discursos sobre el animal.

2. *Por otra parte*, sin borrar la diferencia, una diferencia no oposicional e infinitamente diferenciada, cualitativa, intensiva entre reacción y respuesta, se trata por el contrario de tenerla en cuenta en todo el campo diferenciado de la experiencia y de un mundo de la vida. Y esto sin distribuir esta diferencia diferenciada y múltiple, de manera tan general y homogeneizadora, entre el sujeto humano por una parte, el no-sujeto del animal en general por otra, viniendo este último a ser, en otro sentido, el no-sujeto sometido al sujeto humano.

3. *Finalmente*, se trataría de elaborar otra «lógica» de la decisión, de la respuesta, del acontecimiento; tal y como he probado a desplegarla también en otros lugares y que me parece menos incompatible

16. *Ibid.*, p. 300. (El subrayado es de Lacan.) [Trad. cit., pp. 288-289.]

con lo que el propio Lacan, en «Subversión del sujeto...», dice del código como «código del Otro». Se trata de ese Otro del que «el sujeto recibe incluso el mensaje que emite». Este axioma debería complicar la simple distinción entre *responsabilidad* y *reacción*, con todas sus consecuencias. Se trataría, por lo tanto, de reinscribir esta *différance* de la reacción y la respuesta y, por consiguiente, esta historicidad de la responsabilidad ética, jurídica o política en otro pensamiento de la vida, de los seres vivos, en otra relación de los seres vivos con su ipseidad, con su *autos*, con su propia autokinesis y automaticidad reaccional, con la muerte, con la técnica o con lo maquínico.

Después de este rodeo, si volvemos por lo tanto de nuevo al texto, más tardío, titulado «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», seguiremos en él la misma lógica, ciertamente, y las mismas oposiciones: especialmente la de lo imaginario y lo simbólico, la de la captura especular de la que es capaz el animal y la del orden simbólico del significante al cual no accede. En esta articulación entre lo imaginario y lo simbólico se juega toda la cuestión de la autobiografía, de la autobiografía en general, sin duda, pero también la cuestión del teórico o de la institución en cuya historia el susodicho teórico articula y firma su discurso acerca de la mencionada articulación, aquí el discurso de Lacan como análisis autobiográfico. (No podemos hacerlo en este lugar, dentro de estos límites, pero habría que volver a poner en su propia perspectiva, algunos años después de la guerra, con sus apuestas ideológicas, todo el propósito esencialmente antropológico de la época tal y como pretendía llegar más allá de cualquier antropología *positiva* o de cualquier antropocentrismo metafísico-humanista. Y sobre todo, de manera muy legítima, más allá del biologismo, del fisicalismo conductista, del genetismo, etc. Para Heidegger, como para Lacan y tantos otros, se trataba entonces ante todo de asegurarse una nueva antropología *fundamental* y de responder rigurosamente *a* la pregunta y *de* la pregunta: «¿Qué es el hombre?».)

En «Subversión del sujeto...», el refinamiento del análisis afecta a otras distinciones conceptuales. Me parecen tan problemáticas como las que acabamos de analizar y de las cuales, por lo demás, permanecen indisociables.

Aparentemente se trata de un paréntesis («Observemos entre paréntesis...»), pero de un paréntesis, a mi juicio, capital. Afecta, efectivamente, a la dimensión testimonial en general, la cual sustenta la problemática que nos importa aquí. ¿Quién testimonia qué y de quién? ¿Quién prueba, mira, observa a quién y qué? ¿Qué hay del saber, de la certeza y de la verdad? Dice Lacan:

> Observemos entre paréntesis que ese Otro distinguido como lugar de la Palabra no se impone menos como testigo de la Verdad. Sin la dimensión que aquél constituye, el engaño de la Palabra no se distinguiría del fingimiento que, en la lucha combativa o el alarde sexual, es sin embargo muy diferente[17].

La figura del animal acaba pues de surgir en esta diferencia entre el *fingimiento* y el *engaño*. Distinción nítida entre aquello de lo que el animal es muy capaz, según Lacan, a saber, el fingimiento estratégico (seguimiento, prosecución o persecución —guerrera, depredadora o seductora—) y aquello de lo que es incapaz e incapaz de testimoniar, a saber, el engaño de la palabra en el orden del significante y de la Verdad. El engaño de la palabra, vamos a verlo, es la mentira ciertamente (y el animal no podría propiamente mentir, según el sentido común, según Lacan y tantos otros, aunque, como sabemos, es muy hábil en fingir); pero, más precisamente, el engaño es la mentira en cuanto que, al prometer lo verdadero, comporta la posibilidad suplementaria de decir lo verdadero para despistar al otro, para hacerle creer algo distinto de lo verdadero. (Conocemos la historia judía que cuenta Freud y que cita a menudo Lacan: «¿Por qué me dices que vas a X, para hacerme creer que vas a Y, cuando vas a X?».) Es de esta mentira, de este engaño, de este fingimiento de segundo grado de lo que el animal sería, según Lacan, incapaz, mientras que «el sujeto del significante», en el orden humano, tendría el poder de hacerlo y, mejor aún, advendría como sujeto, se instituiría y conseguiría llegar a ser sí mismo como sujeto *en virtud de este poder*: poder reflexivo de segundo grado, poder *consciente* de engañar fingiendo fingir. Lacan, y éste es uno de los motivos de interés de este análisis, otorga sin duda mucho, esta vez, más en todo caso que cualquiera en filosofía y más que él mismo en sus escritos anteriores, a la capacidad de fingir de lo que él llama siempre «el animal», «un animal», a lo que él denomina aquí su «*dansité*», con una *a* en francés, su «danzidad». La danzidad es la capacidad de fingir en la danza, el señuelo, en la coreografía de la caza o de la seducción, en el alarde que se muestra antes de hacer el amor o se protege en el momento de hacer la guerra, por consiguiente, en todas las formas del «yo estoy si(gui)endo» o del «soy seguido» que rastreamos aquí. Pero, sea lo que sea que se le atribuye u otorga así al animal, Lacan lo mantiene en lo imaginario o lo pre-simbólico (como lo habíamos observado en la época del «estadio del espejo» y con el ejemplo del palomo o del saltamontes peregrino). Mantiene «al

17. J. Lacan, «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», en *Écrits*, cit., p. 807 [trad. cit., pp. 786-787].

animal» prisionero en la especularidad de lo imaginario; él es quien mantiene al animal (y no tanto el animal el que se mantiene) en esta cautividad y habla a propósito de él de «captura imaginaria». Sobre todo, mantiene a «el animal» en el primer grado del fingimiento (fingimiento sin fingimiento de fingimiento) o, lo que aquí viene a ser lo mismo, en el primer grado de la huella: poder de trazar, de batir, de rastrear pero no de des-pistar la batida ni de *borrar* su huella.

Un «Pero» va, en efecto, a plegar en dos este párrafo («Pero un animal no finge fingir»). Un balance separa las cuentas de lo que es preciso conceder al animal (el fingimiento y la huella, la inscripción de la huella) y de lo que es preciso denegarle (el engaño, la mentira, el fingimiento del fingimiento y la borradura de la huella). Pero lo que la articulación de este «Pero» deja quizás inaparente, en una sombra discreta, entre todos los rasgos enumerados, es tal vez la referencia a la vida, a lo «vital». Todo lo que se le concede al animal le es concedido a título de «situaciones vitales» mientras que, se estaría tentado de concluir, el animal, ya fuera cazador o cazado, sería incapaz de una relación auténtica con la muerte, de un testimonio de la mortalidad tan esencial en el seno de la Verdad o de su Palabra. El animal es un ser vivo, solamente un ser vivo, un ser vivo «inmortal», por así decirlo. Como lo dice Heidegger, de quien Lacan está más cerca que nunca, en particular, lo veremos más adelante, respecto a lo que vincula al *logos* con la posibilidad de «engañar» o de «engañarse», el animal no muere[18]. Por lo demás, por esta misma razón tampoco tendría experiencia del duelo, de la sepultura y del cadáver (del que Lacan dice que es un «significante»).

> Observemos entre paréntesis que ese Otro distinguido como lugar de la Palabra no se impone menos como testigo de la Verdad. Sin la dimensión que él constituye, el *engaño* de la Palabra no se distinguiría del *fingimiento* que, en la lucha combativa o el alarde sexual, es sin embargo muy diferente. Desplegándose en la captura imaginaria, el fingimiento se integra en el juego de acercamiento y de ruptura que constituyen la danza originaria, en donde esas dos situaciones *vitales* encuentran su escansión y sus participantes lo que nos atreveremos a escribir su dan*z*idad. El animal, por lo demás, se muestra capaz de esto cuando está acosado; consigue *despistar*[19] iniciando una salida

18. Me permito reenviar aquí a *Apories*, Galilée, Paris, 1996, esp. en torno a las pp. 70 y 132 [*Aporías*, trad. de C. de Peretti, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 65-66 y 122].

19. Lacan se explica en una importante nota del «Séminaire sur *La Lettre volée*», en *Écrits*, cit., p. 22 [«Seminario sobre *La carta robada*», trad. cit., pp. 15-16] sobre el uso original que hace aquí de la palabra *dé-pister*: no acosar, no husmear, no seguir la pista sino, al contrario, por así decirlo, confundir la pista borrando sus huellas, *des-pistar.* En esta nota se invoca a la vez el famoso texto de Freud sobre el «sentido

que es engañosa. Esto puede llegar hasta el punto de *sugerir* en la presa la nobleza de honrar lo que hay de alarde en la caza. [No se trata aquí, por supuesto, más que de una sugerencia antropomórfica y figural, el «conejo en el sombrero», pues lo que el «Pero» que sigue va a precisar de inmediato es que el animal es justamente incapaz del honor y la nobleza, vinculadas a la Palabra dada como a lo simbólico. Un animal no da su palabra ni nadie da su palabra a un animal salvo proyección o transferencia antropomórfica. No se le miente tampoco, sobre todo fingiendo esconderle algo que se le muestra. ¿No es la evidencia misma? Cómo no. Toda la organización de este discurso: esto es, en cualquier caso, sobre lo que nos estamos preguntando aquí.] *Pero un animal no finge fingir.* No produce huellas cuyo engaño consistiría en que pasen por falsas siendo las verdaderas, es decir, las que proporcionarían la buena pista. *Como tampoco borra sus huellas, lo cual sería ya para él convertirse en sujeto del significante*[20].

Ser sujeto del significante, aquello de lo que el animal es aquí calificado de incapaz, ¿qué quiere decir? ¿Qué significa eso? En primer lugar, señalémoslo de paso, confirma el viejo tema (adámico-prometeico) de la inocencia profunda del animal que, incapaz del «significante», incapaz de mentira o de engaño, de fingimiento fingido, se encuentra aquí vinculado, de manera también tradicional, con el tema de la crueldad que se ignora: inocencia cruel, por lo tanto, de un ser vivo ajeno al mal, anterior a la diferencia entre el bien y el mal[21].

antinómico de algunas palabras, primitivas o no», la «rectificación magistral» que a esto aportó Benveniste y cierta información de Bloch y Wartburg, que fechan en 1875 el segundo uso de la palabra *dépister*. La cuestión del sentido antinómico de ciertas palabras «queda intacta», precisa entonces Lacan, «cuando se desbroza con rigor la instancia del significante». Y, en efecto, me siento tentado de confirmarlo sobre todo si, como es aquí el caso, ponemos a prueba los axiomas de una lógica del significante en su doble relación con la distinción entre orden animal (captura de lo imaginario) y orden humano (acceso a lo simbólico y al significante), por una parte, con una puesta en marcha interpretativa de la indecidibilidad, por otra. La diferencia supuestamente asegurada entre *pister* y *dé-pister* o, más bien, entre *dépister* (trazar o seguir una pista) y *dé-pister* (borrar una pista y extraviar voluntariamente al perseguidor) reúne y garantiza toda la distinción entre el hombre y el animal según Lacan. Basta que esta distinción tiemble para que toda la axiomática se encuentre arruinada en su principio mismo. Es lo que vamos a tener que precisar.

20. «Subversion du sujet...», en *Écrits*, cit., p. 807 [trad. cit., pp. 786-787] (el subrayado es mío, por supuesto). Estudiaré en otro lugar un texto que, obedeciendo a la misma lógica («el instinto sexual [...] cristalizado en una relación [...] imaginaria»), concretamente a propósito del picón y de la «danza de la copulación con la hembra», aborda la cuestión de la muerte, del *estar ya muerto* y no solamente del ser-mortal del individuo en cuanto «tipo» de la especie: no los caballos sino el caballo. Cf. *Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris, 1975, pp. 140-141 [*El seminario de Jacques Lacan. Libro I: Los escritos técnicos de Freud*, trad. de R. Cevasco y V. Mira Pascual, Paidós, Buenos Aires, 1992, pp. 187-188].

21. «Porque si el instinto significa, en efecto, la irrebatible animalidad del hom-

Pero ser sujeto del significante quiere decir también, y una vez más, dos cosas indisociables que se acoplan en la subjetidad del sujeto. El sujeto del significante está sometido al significante. Lacan no deja de insistir en la «supremacía» del «significante sobre el sujeto»[22] así como sobre «el orden simbólico que es, para el sujeto, constituyente»[23]. El «sujeto» no lo domina. Su entrada en el orden humano de la ley supone esta finitud pasiva, esta invalidez, este defecto que el animal no padece. El animal no conoce el mal, la mentira, el engaño. Lo que le falta es precisamente la falta en virtud de la cual el hombre es sujeto del significante, sujeto sometido al significante. Pero ser sujeto del significante es también ser sujeto que somete, sujeto *amo*, sujeto activo y que decide del significante, lo suficientemente amo en todo caso para ser capaz de fingir que finge y, por lo tanto, de poder plantear su poder de aniquilación de la huella. Este dominio es la superioridad del hombre sobre el animote, incluso si esta superioridad se asegura desde el privilegio del defecto, de la carencia o de la falta, de un desfallecimiento que se reconduce tanto a la prematuración genérica del nacimiento como al complejo de castración —que Lacan, en un texto que citaré en un instante, designa como la versión científica (en todo caso, no mitológica) y freudiana del pecado original o de la culpa adámica—.

Es ahí donde el paso de lo imaginario a lo simbólico se determina como paso del orden animal al orden humano. Es ahí donde, a la filosofía tradicional del sujeto, la subjetidad, como orden del significante desde el lugar del Otro, se le habría escapado como unas relaciones entre el hombre y el animal. Tal es al menos la alegación de Lacan en el momento en que reintroduce sutilmente la lógica del antropocentrismo y refuerza firmemente el fijismo del *cogito* cartesiano como tesis sobre el animal-máquina en general.

bre, no se ve por qué ha de ser menos dócil si se halla encarnado en un ser razonable. La forma del adagio: *Homo homini lupus* es engañosa respecto de su sentido y Baltasar Gracián forja, en un capítulo de *El criticón*, una fábula donde muestra qué quiere decir la tradición moralista al expresar que la ferocidad del hombre para con su semejante supera todo cuanto pueden los animales y que, ante la amenaza que representa para la naturaleza entera, hasta los animales carniceros retroceden horrorizados. Pero esta crueldad misma implica la humanidad. Apunta a un semejante, incluso en un ser de otra especie» («Introduction théorique aux fonctions de la psycanalyse en criminologie», en *Écrits*, cit., p. 147 [«Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología», trad. cit., p. 138].

22. Por ejemplo en el «Séminaire sur *La Lettre volée*», en *Écrits*, cit., p. 61 [trad. cit., p. 54].

23. «[...] es el orden simbólico el que es, para el sujeto, constituyente, demostrándoles a ustedes en una historia la determinación principal que el sujeto recibe del recorrido de un significante» (*Écrits*, cit., p. 12) [trad. cit., p. 6].

Todo esto no ha sido articulado sino de manera confusa por filósofos sin embargo profesionales. Pero está claro que la Palabra no comienza sino con el paso del fingimiento al orden del significante y que el significante exige otro lugar —el lugar del Otro, el Otro testigo, el testigo Otro que cualquiera de los participantes— para que la Palabra que él soporta pueda mentir, es decir, plantearse como Verdad.

Así, es de un lugar distinto de la Realidad a la que concierne de donde la Verdad obtiene su garantía: es de la Palabra. Como es también de ella de quien recibe esa marca que la instituye en una estructura de ficción[24].

Esta alusión a una «estructura de ficción» nos remitiría al debate en torno a *La carta robada*[25]. Sin re-abrirlo hasta ese punto, señalemos aquí la acuidad reflexiva de la palabra «ficción». El concepto hacia el cual se dirige no es ya solamente aquél de la *figura* o del simple *fingimiento* sino aquél, reflexivo y abisal, de un *fingimiento fingido*. Es con el poder de fingir el fingimiento con lo que se accede a la Palabra, al orden de la Verdad, al orden simbólico, en resumen, al orden humano.

(Antes incluso de precisar una vez más el principio de la lectura que hemos intentado, querría evocar al menos una hipótesis. Aunque Lacan repita a menudo que no hay Otro del Otro[26]; aunque para Lévinas, al contrario, desde otro punto de vista, la cuestión de la justicia nazca de este requerimiento del tercero y de un otro del otro que no sea «simplemente su semejante»[27], uno se pregunta si la implicación denegada pero común de esos dos discursos sobre el otro y el tercero no sitúa al menos una instancia del animal, del *otro*-animal, del otro *como animal*, del otro-ser-vivo-mortal, del no-semejante en todo caso, del no-hermano [de lo divino o del animal, aquí inseparables], en resumen, de lo a-humano en el que el dios y el animal se alían según todas las posibilidades teo-zoomorfas propiamente constitutivas de los mitos, de las religiones, de las idolatrías e incluso de las prácticas sacrificiales en los monoteísmos que pretenden romper con la idolatría. Por lo demás, la palabra «ahumano» no le da miedo a Lacan

24. «Subversion du sujet ...», en *Écrits*, cit., pp. 807-808 [trad. cit., p. 787].

25. Véase «Le facteur de la vérité», en J. Derrida, *La Carte Postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris, 1979 [«El cartero de la verdad», en *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, trad. de T. Segovia, Siglo XXI, México, 2001, 2.ª ed. aum.].

26. Véase, por ejemplo, «Subversion du sujet...», en *Écrits*, cit., p. 818 [trad. cit., p. 798].

27. «Paix et proximité», en *Emmanuel Lévinas*, Cahiers de la nuit surveillée, 1984, p. 345; citado y comentado en J. Derrida, *Adieu — à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997.

quien, en un post scriptum de «Subversión del sujeto...», señala que él no se ha sentido en absoluto afligido por el epíteto de «ahumano» con el cual uno de los participantes del coloquio calificó sus palabras.)

¿Qué hace Lacan cuando plantea «que el significante exige otro lugar —el lugar del Otro, el Otro testigo, el testigo Otro que cualquiera de los participantes—»? Ese más allá de los participantes, por lo tanto, del duelo especular o imaginario ¿no debe, para romper con la imagen y con el semejante, situarse al menos en un lugar de alteridad lo bastante radical para que se tenga que romper aquí con cualquier identificación de una imagen de sí, con cualquier ser vivo *semejante* y, por lo tanto, con cualquier fraternidad[28] o cualquier proximidad humana, con cualquier humanidad? ¿Este lugar del Otro no debe ser ahumano? Si esto fuera así, lo ahumano, la figura, al menos, de cierta divinanimalidad, en una palabra y aunque fuese presentida a través del hombre, sería el referente casi-trascendental, el fundamento excluido, forcluido, denegado, adiestrado, sacrificado de lo que él funda, a saber, el orden simbólico, el orden humano, la ley, la justicia. ¿Esta necesidad no actúa en secreto en Lévinas y en Lacan, que se cruzan por lo demás tan a menudo a pesar de todas las diferencias del mundo? Ésta es una de las razones por las cuales es tan difícil sostener un discurso de dominio o de trascendencia respecto al animal y pretender simultáneamente hacerlo en nombre de Dios, en nombre del nombre del Padre o en nombre de la Ley. El Padre, la Ley y el Animal, etc., ¿no debemos reconocer aquí, en el fondo, lo mismo? ¿O, más bien, unas figuras indisociables de la misma Cosa? Podríamos añadirles la Madre y, sin duda, nada cambiaría. Nietzsche y Kafka lo han comprendido quizá mejor que los filósofos o los teóricos, al menos en la tradición que nosotros tratamos de analizar.

Por supuesto, una vez más, mi preocupación no es en primer lugar objetar frontalmente la lógica de este discurso y de lo que implica de Lacan en la época de los *Escritos* (1966). Debo, por el momento, dejar en suspenso la cuestión de saber si, en los textos siguientes o en unos seminarios (publicados o no, accesibles o inaccesibles), se ha

28. En cuanto al valor de «fraternidad», semejante a aquel cuya tradición y autoridad he intentado deconstruir (en J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994), un estudio debería localizar también el crédito que le concede Lacan, y mucho más allá de la sospecha dirigida contra los hermanos asesinos del padre según la lógica de *Tótem y tabú*. En muchos lugares, Lacan sueña en efecto con *otra fraternidad*, por ejemplo, en esas últimas palabras de «L'agressivité en psychanalyse...»: «[...] es a ese ser de nonada a quien nuestra tarea cotidiana consiste en abrir de nuevo la vía de su sentido en una fraternidad discreta por cuyo rasero somos siempre demasiado desiguales» (*Écrits*, cit., p. 124) [«La agresividad en psicoanálisis», trad. cit., p. 116].

reexaminado explícitamente el armazón de esta lógica. Sobre todo cuando la distinción oposicional entre lo imaginario y lo simbólico, que compone la axiomática misma de este discurso sobre el animal, parece cada vez más abandonada si no recusada por Lacan. Como siempre, intento tener en cuenta la organización sistemática más fuerte de un discurso bajo la forma en que se reúne en un momento relativamente determinable de su proceso. Distribuidos durante treinta años, los diferentes textos recopilados [en francés] en un solo volumen y fuertemente ligados entre sí, los *Escritos*, nos dan a este respecto un asidero y una pista fiables. Entre los textos publicados y accesibles que siguen a los *Escritos* será preciso especialmente intentar seguir el trayecto que conduce de manera interesante pero sin ruptura, creo, por ejemplo a los análisis del mimetismo animal, siempre desde el punto de vista de la vista, justamente, de la imagen y del «verse mirar», incluso por una lata de sardinas que no me ve («En primer lugar, si tiene sentido que Juanito me diga que la lata no me ve es porque, no obstante, en cierto sentido me mira. Me mira al nivel del punto luminoso, donde todo lo que es me mira, y esto no es en modo alguno metáfora»[29]).

En lugar de presentar objeciones a esta argumentación, por lo tanto, estaré tentado de subrayar que la fragilidad lógica y, por consiguiente, racional de algunas de sus articulaciones debería llevarnos a una remodelación general de toda esta conceptualidad.

Parece difícil, en primer lugar, identificar o determinar un límite, es decir, un umbral indivisible entre fingimiento y fingimiento de fingimiento. Por lo demás, suponiendo incluso que dicho límite fuese conceptualmente accesible, cosa que no creo, quedaría por saber en nombre de qué saber o de qué testimonio (y un saber no es un testimonio) se puede declarar tranquilamente que el *animal en general* es incapaz de fingir el fingimiento. Lacan no invoca aquí ningún saber etológico (cuyo refinamiento creciente y espectacular es proporcional al refinamiento del animote) ni ninguna experiencia, observación, ni atestación personal digna de fe. El estatus de la afirmación que niega al animal el fingimiento del fingimiento posee una forma sencillamente dogmática. Pero, sin duda, hay una motivación disimulada a ese dogmatismo humanista o antropocéntrico y es el sentimiento sin duda oscuro pero irrecusable de que es muy difícil, incluso imposible,

29. J. Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, p. 89 y, sobre todo, pp. 70-71 [*El seminario de Jacques Lacan. Libro XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, trad. de R. Cevasco y V. Mira Pascual, Paidós, Buenos Aires, 1992, p. 102 y, sobre todo, pp. 82-83].

discernir entre un fingimiento y un fingimiento de fingimiento, entre la aptitud para el fingimiento y la aptitud para fingir el fingimiento. ¿Cómo distinguir, por ejemplo, en el más elemental alarde sexual, entre un fingimiento y un fingimiento del fingimiento? Aunque es imposible proporcionar aquí un criterio, se podrá concluir que todo fingimiento del fingimiento sigue siendo un simple fingimiento (animal o imaginario, diría Lacan) o bien por el contrario, y de la misma manera, que todo fingimiento, por simple que sea, se repite y se plantea de manera indecidible, en su posibilidad, como fingimiento de fingimiento (humano o simbólico según Lacan). Como lo precisaré dentro de un momento, una sintomatología (y, por supuesto, un psicoanálisis) puede y debe siempre concluir la posibilidad, para todo fingimiento, de ser un fingimiento de fingimiento y para todo fingimiento de fingimiento de ser un simple fingimiento. Precaria se vuelve entonces la distinción entre la mentira y el fingimiento, como entre la Palabra o la Verdad (en el sentido de Lacan) y todo lo que él pretende distinguir de aquéllas. El fingimiento supone tener en cuenta al otro; supone por lo tanto, simultáneamente, el fingimiento del fingimiento (con un mismo movimiento suplementario del otro en la estrategia del juego). Esta suplementariedad está en marcha desde el primer fingimiento. Lacan no puede, por lo demás, negar que el animal tenga al otro en cuenta. En su artículo «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis» (1957-1958), hay una observación que va en este sentido y que me hubiera gustado poner en relación con bastante paciencia, a la vez en tensión si no en contradicción, con el discurso lacaniano sobre la captura imaginaria del animal (así privado de otro, en suma) y en armonía con el discurso sobre la patología, el mal, la carencia o el defecto que marcan la relación con el otro como tal en el hombre pero que se anuncian ya en el animal:

> Para retomar la fórmula que había gustado tanto a Freud en boca de Charcot, «esto no impide existir» al Otro en su lugar A.
>
> Pues quitadlo de allí y el hombre no puede ya ni siquiera sostenerse en la posición de Narciso. El ánima, como por efecto de un elástico, retorna al *animus* y el *animus* al animal, el cual entre S y *a* mantiene con su *Umwelt* unas «relaciones exteriores» sensiblemente más estrechas que las nuestras, sin que pueda decirse por lo demás que su relación con el Otro sea nula sino únicamente que no se nos presenta de otro modo que en esporádicos esbozos de neurosis[30].

30. J. Lacan, «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», en *Écrits*, cit., p. 551 [«De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis», trad. cit., pp. 532-533].

Dicho de otro modo, el animal no se parece al hombre y no entra en relación con el Otro (de manera más débil y en razón de una adaptación más «estrecha» —por lo tanto, como ya hemos dicho líneas más arriba, más «fija», más «cableada»— al medio) más que en la medida de su enfermedad, del defecto neurótico que lo acerca al hombre, al hombre como defecto del animal prematuro, todavía insuficientemente determinado. Si hubiera una continuidad entre el orden animal y el orden humano, como entre la psicología animal y la psicología humana, seguiría esta línea del mal, de la falta y del defecto. Por lo demás, Lacan se defendió de haber mantenido una discontinuidad entre las dos psicologías (animal y humana) *al menos en cuanto psicologías.*

> Que por lo menos aquí esta digresión disipe el malentendido a que hubiéramos podido dar ocasión para algunos de imputarnos la doctrina de una discontinuidad entre psicología animal y psicología humana que está muy lejos de nuestro pensamiento[31].

¿Qué significa esto? Que la discontinuidad radical entre lo animal y lo humano, discontinuidad absoluta e indivisible que, sin embargo, Lacan confirma y profundiza, ya no depende de lo psicológico en cuanto tal, ni del *anima* ni de la *psyche* sino, precisamente, de la aparición de otro orden.

Por otra parte, una indecidibilidad conceptual análoga (no digo idéntica) viene a turbar la oposición, tan decisiva para Lacan, entre *trazar* y *borrar sus huellas.* El animal puede trazar, inscribir o dejar huellas pero, añade por lo tanto Lacan, «no borra sus huellas, lo cual sería ya para él convertirse en sujeto del significante». Ahora bien aquí una vez más, suponiendo que uno se fíe de esta distinción, Lacan no justifica, ni con un testimonio ni con un saber etológico, la afirmación según la cual «el animal», como él dice, el animal *en general,* no borra sus huellas. Aparte de que —he tratado de mostrarlo en otro lugar (y por eso sustituí, desde hace tanto tiempo, el concepto de significante por el de huella)— la estructura de la huella supone que *trazar* viene a ser *borrar una huella* (siempre presente-ausente) tanto como imprimirla, toda clase de prácticas animales, a veces rituales, asocian, por ejemplo en la sepultura y el duelo, la experiencia de la huella a la de la borradura de la huella. Un fingimiento, por lo demás, e incluso un simple fingimiento consiste en tornar ilegible o imper-

31. J. Lacan, «Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956», en *Écrits*, cit., p. 484 [«Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956», trad. cit., p. 465].

ceptible una huella sensible. La simple sustitución de una huella por otra, el marcar su diferencia diacrítica con la inscripción más elemental, aquélla que Lacan concede al animal, ¿cómo negar que conlleva borradura tanto como impresión? Es tan difícil asignar una frontera entre fingimiento y fingimiento de fingimiento, hacer pasar una línea indivisible en medio de un fingimiento fingido, como entre inscripción y borradura de la huella.

Pero vayamos más lejos y planteemos un tipo de cuestión que me hubiera gustado generalizar, si hubiera tenido tiempo. *No* se trata *solamente* de preguntar si tenemos derecho a negarle este o aquel poder al animal (palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, borradura de la huella, don, risa, llanto, respeto, etc. —la lista es necesariamente indefinida, y la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado *todo esto* al «animal»—). Se trata *también* de preguntarnos si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal y si tiene acerca de esto, alguna vez, el concepto *puro*, *riguroso*, *indivisible* en cuanto tal. Así, suponiendo incluso, *concesso non dato*, que el «animal» sea incapaz de borrar sus huellas, ¿con qué derecho conceder este poder al hombre, al «sujeto del significante»? ¿Y sobre todo desde un punto de vista psicoanalítico? Cualquier hombre puede, ciertamente, tener *conciencia*, en un espacio de fenomenalidad dóxica, de borrar sus huellas. Pero ¿quién juzgará alguna vez la efectividad de este gesto? ¿Es necesario recordar que toda huella borrada, conscientemente, puede dejar una huella de su borradura de cuyo síntoma (individual o social, histórico, político, etc.) podrá asegurar siempre el regreso? ¿Es necesario, sobre todo, recordárselo a un psicoanalista? ¿Y recordar que cualquier referencia al poder de borrar la huella habla todavía el lenguaje del yo consciente, incluso imaginario? (Prevemos todas las consecuencias virtuales que se agolpan aquí en relación con la cuestión de nuestro tema, la autobiografía.)

Todo esto no querrá decir (me he explicado ampliamente sobre esto en otros lugares) que la huella es imborrable. Al contrario. El borrarse siempre, el siempre poder borrarse pertenece a la huella. Pero que ella *se* borre, que pueda siempre borrar*se*, y ya desde el primer instante de su inscripción, a través y más allá de la represión, esto no significa que cualquiera, Dios, hombre o animal, sea su sujeto amo y pueda disponer del poder de borrar*la*. Al contrario. A este respecto el hombre no tiene mayor *poder* de borrar sus huellas que el susodicho «animal». De borrar *radicalmente* sus huellas, es decir, también de *radicalmente* destruir, negar, abatir, incluso exponerse a ser abatido.

Pero que con esto, sobre todo, no se llegue a la conclusión de que las huellas de uno y de otros son imborrables —y que la muerte o la destrucción son imposibles—. Las huellas (*se*) borran, igual que todo, pero pertenece a la estructura de la huella que no esté en *poder* de nadie borrar*la* ni, sobre todo, «juzgar» acerca de su borradura, menos todavía acerca de un poder constitutivo garantizado de borrar, performativamente, aquello que se borra. La distinción puede parecer sutil y frágil, pero esta sutil fragilidad afecta a todas las oposiciones sólidas que estamos rastreando y des-pistando, comenzando por la de lo simbólico y lo imaginario en la que se apoya, finalmente, toda esta reinstitución antropocéntrica de la superioridad del orden humano sobre el orden animal, de la ley sobre el ser vivo, etc., allí donde esta forma sutil de falogocentrismo parece dar testimonio a su manera del pánico del que habla Freud: reacción dolida no por el *primer* traumatismo de la humanidad, el copernicano (la tierra gira alrededor del sol), ni por el *tercer* traumatismo, el freudiano (el descentramiento de la conciencia respecto del inconsciente) sino, de nuevo, por el *segundo* traumatismo, el darwiniano.

Antes de alejarnos provisionalmente del texto lacaniano, querría situar una tarea y recordar algo.

La tarea nos llevaría, desde todo lo que hemos inscrito aquí bajo el signo del *cogito* cartesiano, a analizar de cerca la referencia de Lacan a Descartes. Como sucede con la referencia a Hegel, y a menudo asociado con ésta, el recurso a Descartes, al «pienso» cartesiano, fue constante, determinante, complejo, diferenciado. En un conjunto fértil y en un proceso amplio, un primer punto de referencia nos vendría impuesto por nuestra problemática. Se encontraría en las páginas que siguen inmediatamente al párrafo sobre la diferencia entre el fingimiento no fingido del animal y el fingimiento fingido del hombre capaz de borrar sus huellas. Lacan reparte aquí el elogio y la crítica.

Por una parte, el «*cogito* cartesiano no desconoce» lo esencial, a saber, que la conciencia de la existencia, el *sum*, no le es inmanente sino trascendente y, por lo tanto, está más allá de la captura especular o imaginaria. Esto viene a confirmar que un *cogito* animal permanecería cautivo de la imagen identificatoria, situación que se podría formalizar diciendo que el animal no accede al yo más que para perder el *yo*, pero un *yo* que no accede él mismo al significante más que desde una carencia: el yo (animal) pierde la carencia. Lacan escribe por ejemplo:

> El yo es desde ese momento función de dominio, juego de prestancia, rivalidad constituida [otros tantos rasgos que no se le niegan al animal]. En la captura que experimenta de su naturaleza imaginaria en-

> mascara su duplicidad, a saber, que la conciencia en la que se asegura de una existencia innegable (ingenuidad que se pone de manifiesto en la meditación de un Fénelon) no le es en absoluto inmanente, sino trascendente puesto que se apoya en el trazo unario del ideal del yo (cosa que el *cogito* cartesiano no desconoce). Por lo cual el ego trascendental mismo se encuentra relativizado, implicado como está en el desconocimiento donde se inauguran las identificaciones del yo[32].

Pero, *por otra parte*, por lo tanto, el *ego cogito* se encuentra desalojado de su posición de sujeto central. Pierde el dominio, el poder central, se convierte en sujeto sometido al significante.

El proceso imaginario va así desde la imagen especular hasta «la constitución del yo por el camino de la subjetivación por el significante». Esto parece confirmar que el devenir-sujeto del yo pasa por el significante, la Palabra, la Verdad, etc., es decir, perdiendo la transparencia inmediata, la conciencia como conciencia de sí idéntica a sí. Lo que no desemboca más que en una paradoja aparente: se confirma el sujeto en la eminencia de su poder subvirtiéndolo y reconduciéndolo a su defecto, a saber, que la animalidad está del lado del *yo* consciente mientras que la humanidad del sujeto humano está del lado del inconsciente, de la ley del significante, de la Palabra, del fingimiento fingido, etcétera:

> La promoción de la conciencia como esencial al sujeto en la secuela histórica del *cogito* cartesiano es, para nosotros, la acentuación engañosa de la transparencia del Yo en acto a expensas de la opacidad del significante que lo determina, y el deslizamiento con el que el *Bewusstsein* sirve para cubrir la confusión del *Selbst* viene precisamente a demostrar, en la *Fenomenología del espíritu,* con el rigor de Hegel, la razón de su error[33].

La acentuación de la transparencia es así llamada «engañosa». Eso no significa solamente un «engañarse» del error sino un «engañarse» del engaño, de la mentira, de la mentira a uno mismo como creencia, del «hacer creer» en la transparencia del yo o del sí a sí mismo. Ahí residiría el riesgo de la interpretación tradicional del *cogito* cartesiano, quizás el de la auto-interpretación del propio Descartes, de su autobiografía intelectual —nunca se sabe—. De ahí viene la promoción lacaniana del *cogito* y el diagnóstico de la mentira, del engaño y de la transparencia engañosa en el seno del *cogito* mismo.

«El rigor de Hegel», dice Lacan. Sería preciso entonces seguir la

32. «Subversion du sujet...», en *Écrits*, cit., p. 809 [trad. cit., pp. 788-789].
33. *Ibid.*, pp. 809-810 [trad. cit., p. 789].

interpretación propuesta por Lacan de la lucha entre el Amo y el Esclavo, allí donde termina por «descomponer el equilibrio del semejante con el semejante». El mismo motivo de la «dialéctica alienante del Amo y del Esclavo» aparece en «Variantes de la cura-tipo» (1955): la especularidad animal, con sus señuelos y sus aberraciones, termina por «estructurar duraderamente al sujeto humano» debido a la prematuración del nacimiento, «hecho en el que se capta esa dehiscencia de la armonía natural, exigida por Hegel como la enfermedad fecunda, la falta feliz de la vida en la que el hombre, distinguiéndose de su esencia, descubre su existencia»[34]. La reinscripción de la cuestión del animal, en nuestra reinterpretación de la reinterpretación de Hegel por Lacan, podría situarse en el punto donde este último reintroduce el recuerdo de lo imaginario, de la «captura especular» y de la «prematuración genérica del nacimiento», «peligro [...] ignorado por Hegel». Allí, una vez más, se trata de la vida. Lacan lo dice expresamente, y el paso al orden humano del sujeto, más allá de lo imaginario animal, es claramente una cuestión de vida y de muerte:

> La lucha que la instaura es llamada con razón de puro prestigio [por lo cual ésta ya no es animal, según Lacan], y lo que está en juego —pues se trata de la vida— con razón apropiado para hacer eco a ese peligro de la prematuración genérica del nacimiento, ignorado por Hegel y que hemos convertido en el resorte dinámico de la captura especular.[35]

¿Cómo entender la palabra «genérica», que califica con tanta fuerza el concepto insistente y determinante de «prematuración», a saber, el acontecimiento absoluto sin el cual sobre todo este discurso perdería su «resorte» —el propio Lacan lo dice—, comenzando por la pertinencia de la distinción entre imaginario y simbólico? ¿Es lo «genérico» un rasgo del «género humano» como género animal o un rasgo de lo humano en cuanto escapa al género, precisamente, a lo genérico, a lo genético: por el defecto, precisamente, de cierta degeneración, antes que de-generescencia, por una de-generación cuyo defecto mismo engendra la «generación» simbólica, la relación entre las generaciones, la ley del Nombre del Padre, la Palabra, la Verdad, el Engaño, el fingimiento fingido, el poder de borrar la huella, etc.?

Desde esta pregunta que dejaremos en suspenso, como una tarea, allí donde, sin embargo, procede de esta lógica tradicional del defecto originario, vuelvo a lo que anuncié como un último recordatorio, a saber, a lo que reúne a toda esta puesta en perspectiva del defecto en

34. «Variantes de la cure-type», en *Écrits*, cit., p. 345 [trad. cit., p. 332].
35. «Subversion du sujet...», en *Écrits*, cit., p. 810 [trad. cit., p. 790].

la historia de la falta original, de un pecado original que encuentra su relevo mítico en el Edipo y, más tarde, su relevo no mítico, su relevo científico en el «complejo de castración», tal y como fue formulado por Freud. En el pasaje donde subrayaré la carencia y el defecto, volveremos a encontrar todas las etapas de nuestro trayecto: el Génesis, la serpiente, la cuestión del Yo y del «¿qué estoy si(gui)endo?» o «¿(a) quién estoy si(gui)endo?» (*ser* y *seguir*), una cita del «Esbozo de una serpiente» de Valéry («el universo es un *defecto* en la pureza del No-Ser»), etc.:

> Es de lo que carece el sujeto para pensarse agotado por su *cogito*, a saber, lo que tiene de impensable. ¿Pero de dónde proviene ese ser que aparece, en cierto modo, *como carencia* en el mar de los nombres propios?
>
> No podemos preguntárselo a ese sujeto en cuanto Yo. Para saberlo *carece* de todo, puesto que si ese sujeto, Yo, estuviese muerto, ya lo hemos dicho, no lo sabría. Y que, por consiguiente, no sabe que estoy vivo. ¿Cómo pues me lo probaré Yo a mí mismo?
>
> Porque puedo en rigor probar al Otro que existe, no por supuesto con las pruebas de la existencia de Dios cuyos siglos lo matan, sino amándolo, solución aportada por el kerigma cristiano.
>
> Por lo demás, es una solución demasiado precaria para que pensemos siquiera en justificar con ella un rodeo para lo que es nuestro problema, a saber: ¿Qué soy Yo?
>
> Estoy en el lugar en donde se vocifera que «el universo es un *defecto* en la pureza del No-Ser».
>
> Y esto no sin razón pues, al conservarse, ese lugar hace languidecer al Ser mismo. Se llama el Goce y es aquello cuya *falta* tornaría vano el universo.
>
> ¿Está acaso a mi cargo? —Sin duda que sí—. Ese goce cuya carencia torna al Otro inconsistente ¿es acaso el mío? La experiencia prueba que ordinariamente me está prohibido y esto no únicamente, como lo creerían los imbéciles, por un mal arreglo de la sociedad sino, diría yo, por la *culpa* del Otro si existiese: como el Otro no existe, no me queda más remedio que echar la *culpa* al Yo, es decir, creer en aquello a lo que la experiencia nos conduce a todos y a Freud el primero: *el pecado original*. Pues, aunque no tuviésemos la confesión de Freud, tan expresa como desolada, quedaría el hecho de que el mito, el benjamín de la historia, que debemos a su pluma no puede ser más válido que el de la manzana maldita, con la salvedad de que —y esto no afecta en absoluto al mito en su haber—, al ser aquél más sucinto, es sensiblemente menos idiotizante.
>
> Pero lo que no es un mito, y que Freud formuló sin embargo tan pronto como el Edipo, es el complejo de castración[36].

36. «Subversion du sujet...», en *Écrits*, cit., pp. 819-820 [trad. cit., pp. 799-800].

IV[1]

¡No sé por qué hacemos esto... ni de dónde os viene este valor [*risas*]... de seguir escuchándome! Ante todo no creáis que me empeño en conservar la última palabra o en ser no solamente el «último de los judíos» o el «último de los escatologistas», sino verdaderamente «el último en hablar», el último entre los últimos en hablar. No, pero como el otro día me interrumpí en un momento que era para mí, quizá, el más importante, he pensado que sería honrado hablaros un poco más de aquello que, en el fondo, me habría gustado decir y respecto al lugar al que me habría gustado llegar. Pero, para hacer ese trabajo honradamente, habría sido necesario, por un lado, que yo mismo hubiese podido escribir un texto muy largo, lo cual espero poder hacer algún día y, por otro lado, que os retuviese de nuevo demasiado tiempo. Por consiguiente, he renunciado a ello. No tengo más que unas cuantas notas y os propondré únicamente un bosquejo de aquello que habría tratado de hacer si hubiese tenido tiempo y si hubiésemos tenido tiempo juntos.

Probablemente habría enlazado, en el punto en el que estábamos interesados en la cuestión del «fingimiento del fingimiento» en Lacan, del engaño, de la diferencia entre el fingimiento, el engaño y la mentira, en lo que concierne al lenguaje, en lo que concierne al habla, con determinado pasaje de Heidegger, casi al final de ese libro del que voy a hablar: un seminario que Heidegger dio después de *Ser y tiempo*, en 1929-1930, y que está traducido con el título de *Los*

1. Tal y como se especifica en el Prefacio, esta última parte es la trascripción de una grabación de la comunicación que Jacques Derrida improvisó al término del coloquio [N. *del* E.]

conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad[2]. Hacia el final de un largo desarrollo sobre el animal (sobre el que vuelvo en un momento), aborda aquello que, para él, es lo esencial: es decir, que aquello que le falta al animal es el «en cuanto tal», *«als Struktur»*, rasgo esencial de toda nuestra problemática y que, en el fondo, ya habrá ido marcando nuestras anteriores trayectorias, en Lévinas y en Lacan, cuando ambos se plantean la cuestión del otro: aquello que le faltaría al animal es, por consiguiente, el «en cuanto tal», «el otro en cuanto tal».

El animal tiene, por lo tanto, relación con el ente pero no con el ente en cuanto tal, y Heidegger tiene el mérito de localizarlo, de profundizar en ello, de tratarlo justamente «como tal», temáticamente, con una amplitud y un rigor de análisis que me parecen incomparables. La cuestión del engaño surge en el momento en que, habiendo planteado que el animal no tiene acceso, en su apertura al mundo, al mundo en cuanto tal, al «en cuanto tal», Heidegger se empeña en marcar que este «en cuanto tal» no depende del lenguaje, del *logos*. Cuando se dice, en efecto, que el animal no tiene el *logos*, esto quiere decir, antes que nada, que no tiene el «en cuanto tal» que *funda* el *logos*. Analiza, por consiguiente, esa relación entre lo que denomina lo apofántico, la «estructura apofántica» y el *logos* apofántico, es decir, el devenir lenguaje del «en cuanto tal». Y, por lo tanto, es en ese momento, en el parágrafo 72 b (el punto en el que, de haberlo hecho, yo habría retomado el hilo), cuando aborda esta cuestión del *logos* y del engaño:

> Es mostrativo ese λόγος a cuya esencia pertenece, entre otras cosas, el poder ser engañoso. Engañoso significa: hacer creer algo, hacer que algo pase por algo que no es; mejor aún: algo que no es esto o aquello, hacer como si lo fuese. Por lo tanto, en relación con aquello a lo que se refiere el engaño, ese hecho de engañar, ese ser engañoso que pertenece a la esencia del λόγος (hacer que algo pase por algo que no es, hacer creer algo) es *poner en retaguardia*. Es mostrativo ese λόγος a cuya posibilidad pertenece el poder poner en retaguardia.

Plantea entonces, a modo de pregunta, la relación del *logos* con el «en cuanto tal» como con su condición de posibilidad:

2. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik — Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* [*Gesamtausgabe* 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., [2]1992] [*Los conceptos fundamentales de la metafísica*, trad. de A. Ciria, Alianza, Madrid, 2007].

> ¿Es la estructura del «en cuanto tal» solamente una propiedad del λόγος o es, finalmente, algo originario: la condición de posibilidad para que un λόγος, en resumidas cuentas, pueda ser lo que es?[3]

Y, más adelante (naturalmente voy a saltar mucho, voy a caminar dando pequeños saltos, no tenemos tiempo de seguir las cosas de una forma continua), plantea que esta estructura del «en cuanto tal» se le niega al animal:

> Con toda la tirantez pulsional de su comportamiento, el animal está *absorbido* por aquello mismo a lo que está vinculado en dicho comportamiento. Eso *con aquello que* mantiene relación no le es nunca, por consiguiente, dado en cuanto tal en su «ser que» [proposición que va a retornar en todas las páginas de este largo tratado]; no le es dado como lo que es ni como es; *no* le es dado *en cuanto ente*. El comportamiento del animal nunca es una percepción de algo en cuanto algo. En la medida en que consideramos esa posibilidad de entender *algo en cuanto algo* como una característica del fenómeno del mundo, la estructura del «en cuanto» es una determinación esencial de la estructura del mundo. De ahí que el «*en cuanto*» se brinde como un *posible punto por donde atacar el problema del mundo.*

La estructura del «en cuanto», negada al animal, está por consiguiente reservada al hombre.

> Hemos retrotraído formalmente la estructura del «en cuanto» a la proposición enunciativa. Dicha proposición es una forma corriente del habla humana[4].

Aquí es, por consiguiente, donde yo habría enlazado con el fin de abrir la lectura de este seminario y lo habría hecho porque, precisamente, habíamos llegado a un determinado punto dentro de nuestra problemática en la lectura de Lacan. Ahora bien, esto no debería haberme dispensado de efectuar una gran vuelta hacia atrás que voy a intentar ahora.

Por supuesto, como sabéis, lo que importa en este seminario de 1929-1930, en esas proposiciones nucleares que conciernen a la piedra, al animal y al hombre y, especialmente, al animal «*weltarm*», «pobre en mundo», es en cierto modo algo que ya me interesaba desde hace tiempo. Lo que me gustaría decir aquí, en el fondo, ya

3. *Ibid.*, § 72 c [trad. cit., pp. 370-371].
4. *Ibid.* [trad. cit., pp. 371-372].

lo he dicho en «Los fines del hombre», en «*Geschlecht*» y «La mano de Heidegger», en *Del espíritu*, en donde he hablado de verdad de aquel texto y de aquellas proposiciones; y en «El oído de Heidegger», en *Aporías* (aquí mismo, algunos de vosotros estábais aquí), en donde abordamos la cuestión del animal que «no muere» sino que «la palma», que tiene un fin pero que no muere propiamente. Y ésta es una diferencia determinante, según Heidegger, entre el animal y el hombre, dejando en suspenso la cuestión de saber si el hecho de que el animal no hable es o no la razón por la que no muere. Todas estas cuestiones las he abordado ya, por lo tanto, de algún modo y no me gustaría volver sobre ellas.

Así pues, si quiero proponer una lectura diferente de este seminario es porque, en el contexto en que estamos, aquél posee, en comparación con otros discursos anteriores sobre el animal, algunos méritos que debemos subrayar. Por una parte, tiene el mérito de tener en cuenta cierto saber etológico. La manera en que lo tiene en cuenta es otro asunto (si tuviese tiempo intentaría mostrar en qué, teniéndolo en cuenta, no lo tiene en cuenta), pero, en fin, hay abundantes referencias a von Uexküll, a Driesch, a Buytendijk: ¡se trata de un trabajo serio! Por otra parte, Heidegger intenta aquí superar la alternativa mecanicismo/finalismo: lo dice explícitamente, se sitúa resueltamente fuera de o antes de todas las oposiciones doctrinales que han caracterizado hasta el momento a todos los discursos sobre el animal en la filosofía, ya sea ésta humanista o no. Además —y aquí me gustaría insistir más y con más ahínco de lo que lo he hecho hasta ahora—, este seminario es de 1929-1930 y pertenece, con todas las ambigüedades que le son inherentes, a un gesto constante de Heidegger cuya implicación política hay que tomar en serio, a saber, la necesidad de mantener las distancias respecto a todo biologismo. Se trata de un gesto común asimismo a Lévinas y a Lacan: su insistencia, su humanismo, aun cuando se desarrolla contra el humanismo metafísico, es igualmente un gesto, una manera de adoptar una postura ético-política con respecto a todos los discursos, a todos los biologismos que bien podrían ser una amenaza para la cultura dentro de la que hablan. Finalmente, otro interés de este texto se debe al hecho de que es un «seminario» que conserva todas las marcas de un largo seminario (y no hay que olvidar lo que es un seminario, con la correspondiente parte de contingencia, de improvisación y de laboriosidad, de fijación relativamente injustificable de algunos enunciados), y un seminario que viene después de *Ser y tiempo*: ahora bien, *Ser y tiempo* es un libro en el que (creo haberlo apuntado en *Aporías*), prácticamente, no se habla del animal. Salvo en dos lugares: uno es aquel

en el que se habla de la muerte, justamente, todo el discurso sobre «el-ser-para-la-muerte» del que está excluido el animal: el animal no «muere», el animal no es un *Dasein* «para-la-muerte»; el otro, que es la muy breve observación que cité aquí mismo hace unos días, en donde se dice que la cuestión de saber si el animal posee un tiempo (la cuestión de la temporalización del animal) «sigue siendo un problema», por consiguiente, queda en suspenso (y, en cierto modo, éste es el problema que valientemente se aborda en dicho seminario).

Pero la razón principal por la que yo no quería ir deprisa con este seminario es que todas las proposiciones que conciernen al animal, «pobre en mundo», están atrapadas en una problemática mucho más amplia que no es la del animal. Por consiguiente, habría que recomponer el espacio en el cual se impone esta cuestión del animal. Dicho espacio es el de unas cuestiones mucho más generales que no hay que perder de vista, aunque aparentemente se pierdan por el camino; unas cuestiones que son, como lo indica el título: el mundo, la finitud, la soledad. Antes de entrar, pues, en algunas de las partes (pues no tendremos tiempo de ir muy lejos) que conciernen directamente al animal, me gustaría apuntar ciertas indicaciones en la constitución general de esta problemática del mundo en la que se va a inscribir la «tesis», puesto que, según las palabras mismas de Heidegger, es una «tesis». Ya lo he dicho, rara vez propone Heidegger ninguna «tesis»; sin embargo, va a presentar esta proposición, «el animal es *weltarm*», como una «tesis». Va incluso a presentar tres tesis: «la piedra es sin mundo (*weltlos*)», «el animal es pobre en mundo (*weltarm*)», «el hombre es configurador de mundo (*weltbilden* [es difícil de traducir])».

Ciertas indicaciones, pues, sobre aquello que precede al capítulo dedicado al animal.

Al principio de todo, se trata ni más ni menos que de la determinación de la filosofía a partir de sí misma, y Heidegger lo hace al hilo —dice— de unas palabras de Novalis. Lo que le interesa, en el fondo, en todo esto es la *Grundstimmung*, la tonalidad fundamental, *Heimweh*, la nostalgia. Y en una reflexión sobre la tonalidad fundamental es donde va a surgir la cuestión del animal. Y esto no carece de importancia.

«*Das Heimweh als die Grundstimmung des Philosophierens und die Fragen nach Welt, Endlichkeit, Vereinzelung*». Éste es el título del párrafo: «La nostalgia como tonalidad fundamental del filosofar y las cuestiones acerca del mundo, la finitud y el aislamiento»[5]. (¿Es «aislamiento» la mejor traducción para *Vereinzelung*? ¿Singularización?

5. *Ibid.*, § 2 b [trad. cit., p. 27].

¿Aislamiento? ¿Soledad? Resulta muy complicado.) Una vez más, se trata evidentemente de responder a la pregunta: «¿Qué es el hombre?». Y, para responder a la pregunta «¿qué es el hombre?», habrá que responder a la pregunta «¿qué es el mundo?». Desde el comienzo de este párrafo Heidegger, por lo tanto, pregunta:

> Pero ¿qué es el hombre para que filosofe en el fondo de su ser y qué es ese filosofar? ¿Qué somos nosotros en todo eso? ¿Adónde queremos ir? ¿Hemos entrado un buen día por casualidad dando un traspié en el universo? En un fragmento, Novalis dijo una vez: «La filosofía es, hablando con propiedad, nostalgia (*ist eigentlich Heimweh*), algo que empuja (*ein Trieb*, una pulsión) a estar por doquier en casa».

Veremos retornar la cuestión del en-casa, especialmente (si tenemos tiempo de llegar a ello) en el momento en que esta pregunta se especifique como: ¿qué es estar en-casa «con el animal»? ¿Qué es «habitar con el animal»? ¿Qué es «co-habitar» con el animal? Se trata de la cuestión del *Mitgehen* y del *Mitexistieren*. El animal puede *mitgehen* con nosotros en la casa; el gato, por ejemplo, del que con frecuencia se dice que es un animal narcisista, puede habitar el mismo lugar que nosotros, puede «ir con nosotros», «andar con nosotros», puede estar «con nosotros» en la casa, habitar «con nosotros», pero «no existe con nosotros» en la casa.

Que esta historia de *Heimweh*, de morriña, abra este seminario no es indiferente. Ni que, poco después de la cita de Novalis, llegue la mentira. Acaba de citar a un poeta, Novalis, y añade:

> Ahora bien, ¿acaso Aristóteles no dice, en su *Metafísica*: πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί, «los poetas son grandes constructores de mentiras»?[6].

Sin embargo, en medio de ese mismo párrafo que he aislado de una forma un tanto artificial, ¿qué es lo que vemos aparecer, pasar? Un animal:

> En un fragmento, Novalis dijo una vez: «La filosofía es, hablando con propiedad, nostalgia, algo que empuja a estar por doquier en casa». Extraña definición (*Eine merkwürdige Definition*), romántica naturalmente (*romantisch natürlich*). La nostalgia (*Heimweh*, la morriña), ¿existe todavía algo semejante hoy en día (*gibt es dergleichen heute überhaupt noch*)? ¿Acaso no se ha convertido en una palabra incomprensible, incluso en la vida cotidiana (*ein unverständliches Wort geworden, selbst im alltäglichen Leben*)? Pues el ciudadano con-

6. Aristóteles, *Metafísica*, A 2, 983 a.

> temporáneo, mono de la civilización, ¿acaso no se ha deshecho desde hace tiempo de la nostalgia (*Denn hat nicht der heutige städtische Mensch und Affe der Zivilisation das Heimweh längst abgeschafft*)?

En otras palabras (y tanto el «mono» como lo simiesco, en Lévinas, es ofensivo), el habitante de la ciudad que ha perdido incluso el sentido del terruño, que se ha deshecho de la nostalgia, que ha perdido la nostalgia («la nostalgia ya no es lo que era», en cierto modo...), el habitante de la modernidad es un «mono» de la civilización. Se ríe cuando se le habla de nostalgia.

Todo el comienzo de este seminario concierne, por lo tanto, a la nostalgia, a la melancolía, a la filosofía, a la metafísica como nostalgia. En ese largo prefacio, si es que así podemos llamarlo, que precede a la aproximación al animal, yo habría seleccionado, por las razones que sabéis, algunos pasajes que conciernen a Descartes, porque lo que me interesa sería mostrar, de una manera naturalmente provocadora, que el discurso heideggeriano sigue siendo cartesiano a pesar de que, en *Ser y tiempo* pero también aquí, Descartes sea evidentemente su primer objetivo. No sólo el mecanicismo de Descartes sino también el Descartes del *cogito*. Para daros una idea de ello, os remitiré a un párrafo que se titula «La ambigüedad de la actitud crítica en Descartes y en la filosofía moderna», en donde, básicamente, el reproche que se le hace a Descartes es haberse fiado, incluso en su gesto crítico, de las apariencias:

> No es casualidad si el nacimiento, en Descartes, de la tendencia acrecentada y explícita de elevar la filosofía al rango de una ciencia absoluta coincide con una repercusión muy especial de la ambigüedad de la filosofía. Descartes tenía básicamente tendencia a convertir la filosofía en un conocimiento absoluto. Es precisamente en él donde vemos algo singular: aquí el filosofar comienza con la *duda* y parece de este modo que todo se pone en cuestión. Pero esto no es más que una apariencia (*Aber es sieht nur so aus*). El *Dasein*, el Yo (el *ego*) no se pone en absoluto en cuestión (*Das Dasein, das Ich [das ego] wird gar nicht in Frage gestellt*). Esta apariencia de actitud crítica (que, de hecho, es una ambigüedad con respecto a la actitud crítica) se extiende a través de toda la filosofía moderna hasta el presente más reciente[7].

Heidegger ya había mantenido esto mismo en *Ser y tiempo* al mostrar que, en el fondo, Descartes fracasa cuando plantea la cuestión

7. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, «Consideración preliminar», § 6 b γ [trad. cit., p. 45].

ontológica de lo que quiere decir *ser* en *ego sum*: no plantea la cuestión ontológica y, en el fondo, su *ego sum* sigue siendo dogmático[8].

Por lo tanto, no hay que olvidar esta indicación, como simple indicación, si se quiere mostrar, como a mí me hubiese gustado hacerlo, que en el preciso momento en que se dirige aquí hacia una nueva cuestión, hacia un nuevo cuestionamiento acerca del mundo y del animal, en donde pretende deconstruir toda la tradición metafísica, especialmente la de la subjetividad, de la subjetividad cartesiana, etc., el gesto de Heidegger sigue siendo, a pesar de todo, en lo que respecta al animal, profundamente cartesiano.

Una vez puntualizado esto, salto de nuevo, en estos preliminares, hacia el capítulo I de la «Primera parte», en el que Heidegger plantea la cuestión del «despertar» y de la conciencia, cuestión que resultará indispensable para señalar la profundidad con la que se va a presentar el criterio de lo apofántico, el «en cuanto tal»: para Heidegger, en efecto, no se tratará de vincular el «en cuanto tal» (*als Struktur*) con, simplemente, una estructura de la conciencia o de la representación. Se tratará de una profundidad más radical.

> El despertar (*Weckung*) no es constatar un ente que resulta ser/estar ahí (*kein Feststellen eines Vorhandenen*) [recordaréis la distinción, en *Ser y tiempo*, entre las tres modalidades de ente: lo que está *Vorhanden*, que está ahí delante, como una cosa; lo que está *Zuhanden*, el instrumento, el ser-ahí-delante del instrumento y, finalmente, el *Dasein*], sino dejar que despierte lo que duerme (*sondern ein Wachwerdenlassen des Schlafenden*)[9].

La cuestión del despertar acarrea la cuestión del sueño, la cual es indisociable de la del animal. El despertar es, por consiguiente, «dejar que despierte lo que duerme» y, naturalmente, Heidegger la emprende con aquellos a los que les gustaría reducir la distinción entre la vigilia y el sueño a una distinción entre conciencia e inconsciente: lo que él denomina vigilia no es la conciencia, lo que denomina sueño no es el inconsciente. Éste es el pasaje:

> [...] si despertamos una tonalidad (*Stimmung*) es porque ya estaba ahí y, no obstante, no estaba ahí. De una forma negativa, hemos visto lo siguiente: la diferencia entre «ser ahí» y «no ser ahí» no coincide con la que hay entre «tener conciencia» y «estar inconsciente». Pero de esto extraemos algo más: si la tonalidad es algo que forma parte

8. *Ser y tiempo*, § 6.

9. *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, § 16 a [trad. cit., p. 89]. (Es el título del parágrafo.)

> del hombre, algo que está «dentro de él», como decimos, o bien que el hombre posee; y si eso no se puede dilucidar con ayuda de la oposición «conciencia/inconsciencia», entonces no nos acercaremos en absoluto al problema mientras entendamos al hombre como algo que se distingue de la cosa material por el hecho de tener conciencia, por el hecho de ser un animal dotado de razón, de ser un *animal rationale* o bien un Yo con puras experiencias vividas y unido a un cuerpo[10].

La intención de Heidegger es, por consiguiente, definir la esencia del hombre de otro modo que mediante la conciencia, que mediante la razón que se le atribuiría a determinado animal (encontramos estos enunciados en la *Carta sobre el humanismo*), pero tampoco mediante el Yo, «un Yo con puras experiencias vividas y unido a un cuerpo». «Esta concepción del hombre como ser vivo que está, seguidamente, dotado de una razón ha conducido a un total desconocimiento de la esencia de la tonalidad», añade. Porque lo que quiere definir es la *Grundstimmung*. ¿Qué es una tonalidad? ¿Qué es una nostalgia, una melancolía, una tonalidad afectiva? No se comprenderá lo que es una tonalidad afectiva mientras se defina al hombre como una conciencia, un inconsciente, un animal dotado de razón, etc. Así pues:

> El despertar de la tonalidad así como el intento de acercarnos a esa cosa extraña coinciden, en definitiva, con la exigencia de una inversión completa de nuestra concepción del hombre (*mit der Forderung einer völligen Umstellung unserer Auffassung vom Menschen*).

Y, evidentemente, de la misma manera que Freud, de la misma manera que todos aquellos que hemos evocado hasta aquí, no evita la cuestión de saber lo que ocurre con el sueño del animal: un poco más adelante, escribe por consiguiente (habría que detenerse bastante tiempo en esto):

> No decimos: la piedra duerme o está despierta. Pero ¿qué ocurre con la planta? Aquí ya estamos menos seguros. Resulta extremadamente problemático saber si la planta duerme y ello porque es problemático saber si vela. Sabemos que el animal duerme. Pero la cuestión está todavía en saber si ese sueño es el mismo que el del hombre (*ob dieser Schlaf der selbe ist wie der Schalf des Menschen*) y en saber lo que es, por lo tanto, el sueño en general (*und was denn der Schlaf überhaupt ist*).

Heidegger quiere plantear la cuestión del sueño o del despertar con independencia de toda la metafísica de la conciencia, del incons-

10. *Ibid.*, § 16 b [trad. cit., p. 92].

ciente; quiere partir de una oposición vigilia-sueño que ya no depende de la lógica de la conciencia, etcétera:

> Este problema [y aquí es donde anuncia aquello que abordará mucho más adelante en el seminario y vamos a saltar por encima de cientos de páginas] está íntimamente relacionado con la cuestión que se refiere a la estructura de ser de estos distintos géneros de ente: piedra, planta, animal, hombre (*Stein*, *Pflanze*, *Tier*, *Mensch*).

Por lo tanto, desde el principio del seminario, a partir de la cuestión del sueño y de la vigilia es como anuncia esta topología de los entes a la que ahora vamos a llegar. Me hubiese gustado (pero no tendré tiempo de hacerlo), dada la problemática del sometimiento y de la atadura que traté de elaborar la última vez, ver con detenimiento lo que dice de Aristóteles (y Aristóteles constituye una gran referencia en este seminario, desde el principio hasta el final) a propósito del sueño:

> Aristóteles escribió un tratado especialmente sobre la vigilia y el sueño: Περί ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως. Este tratado posee un carácter particular. Aristóteles vio ahí algo digno de mención cuando dijo que el sueño era una ἀκινησία. No conecta el sueño con la conciencia o con la inconsciencia. Dice más bien lo siguiente: el sueño es un δεσμός, una atadura de sometimiento; es una atadura particular [la cuestión de la atadura va a volver todo el tiempo, la de la estrictura también, la del sometimiento al apretar y el animal (estoy anticipando mucho al decir esto), el animal está finalmente, según el hombre, atrapado simplemente en unas redes más prietas de constreñimientos, de «conductos», dirá Heidegger, de conductos más prietos; es una problemática de la atadura] de la αἴσθησις, no sólo de la percepción sino una atadura del ser, en el sentido en que no puede acoger a otro ente, el que no es él mismo [por consiguiente, el animal está demasiado atado]. Esta caracterización del sueño es más que una imagen y abre una gran perspectiva cuyos pormenores e intríngulis metafísicos no se han captado en modo alguno. Por razones básicamente metafísicas, hemos de renunciar a entrar en detalle en el problema del sueño y hemos de intentar esclarecer por *otro camino* lo que quiere decir: despertar una tonalidad.

Y, evidentemente, en esta vía, en este «otro camino», es en el que Heidegger se adentra: la cuestión de la tonalidad, del aburrimiento, etcétera.

A partir de aquí, doy un salto a la «Segunda parte» del seminario en la que Heidegger se va a acercar a la cuestión del animal en cuanto tal. Como ya he dicho, esta cuestión del animal —mediante una

andadura muy extraña puesto que, aunque sirve de hilo conductor, va a terminar invadiendo finalmente todo el espacio— viene a especificar la cuestión del mundo. Y la cuestión del mundo pertenece a su vez a un conjunto de tres cuestiones (todo va de tres en tres en este seminario...): «Las cuestiones que se refieren al mundo, al aislamiento y a la finitud: cuestiones que plantea la tonalidad fundamental de un profundo aburrimiento de nuestro *Dasein* actual. La esencia del tiempo como raíz de las tres cuestiones»[11].

En otras palabras, las tres cuestiones: mundo, aislamiento, finitud están unidas como por su raíz común, a saber, la cuestión del tiempo. Esto es muy importante desde el punto de vista arquitectónico puesto que, en *Ser y tiempo*, Heidegger se preguntaba lo que pasa con el animal, «¿qué hay del animal?», a propósito del tiempo. ¿Tiene tiempo el animal, tiene el tiempo?: «¿[...] temporaliza? Cuestión que hay que tratar en otro lugar»[12]. Hay que estar atentos a este gesto que es un gesto aparentemente pedagógico de Heidegger, pero que es más que pedagógico, y que consiste, cada vez, en exponer las cosas de tres en tres y en decir: vamos a tomarlo por la raíz común o bien por la tesis del medio. Aquí, la cuestión, la raíz común de las tres cuestiones es la esencia del tiempo. Por eso, esta pregunta: «¿qué es el mundo?, etc.» empieza por la pregunta: «¿qué es el instante?». «En el hecho de que el ente se niegue por entero se anuncia al mismo tiempo lo que verdaderamente hace posible al *Dasein*: el instante (*Augenblick*)». El «parpadeo», el instante de un parpadeo. ¿Qué es el instante? La pregunta «¿qué es el mundo?, ¿qué es la finitud?, ¿qué es el aislamiento?» se desarrolla entonces a partir de la pregunta: «¿qué es el instante?». Retomo otro ejemplo de estos tres en uno, de ese uno por tres:

> Las tres preguntas se plantearon en el siguiente orden: 1. ¿Qué es el mundo? 2. ¿Qué es la finitud? 3. ¿Qué es el aislamiento? Ahora bien, las hemos desarrollado de tal manera que la finitud se ha impuesto como la tercera pregunta. Pero ¿tercera en qué sentido? Respuesta: *como la raíz unificadora y original de las otras dos*[13].

¡Una vez más! Hace un momento el tiempo era como la raíz común de las tres cuestiones; ahora, es la finitud; es la finitud la que viene en tercera posición, tras haber estado en el medio, en la segunda, como «raíz unificadora y originaria de las otras dos». Y, por consiguiente, no sólo la cuestión de la temporalización sino también

11. *Ibid.*, § 39 [trad. cit., p. 217]. (Es el título del parágrafo.)
12. *Ser y tiempo*, § 68 b.
13. *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, § 39 [trad. cit., p. 219].

la de la finitud va a regir todo el seminario. Exactamente como en *Ser y tiempo*: el tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser. Por lo tanto, Heidegger repite en cierto modo una andadura por un camino que había abierto en *Ser y tiempo*. Pero, evidentemente, si hay que insistir en esta finitud, en esta cuestión de la finitud como origen de las otras tres cuestiones que comportan la cuestión de «¿qué es el hombre?», es porque lo que tienen en común —recordémoslo— el hombre y el animal es la finitud, cierta finitud. Ambos son mortales. La piedra no es «finita»: la piedra es finita, pero no hay «finitud» de la piedra. Jamás hablaremos de una finitud de la piedra. En cambio, se puede hablar de una finitud del animal, lo mismo que de la del hombre. Ahora bien, el límite que Heidegger va a hacer que atravesemos, con el gesto que tras él vamos a repetir, es el límite entre el animal y el hombre, un límite tal que el hombre es el único «finito» en el sentido de la finitud de la que aquí se trata. El animal no es finito en este sentido. ¡Aunque —¿a que sí?— este enunciado resulte difícil de aceptar!... No posee la finitud, de la misma manera que no posee el habla, que no muere «propiamente», hablando con propiedad, etc. Esta cuestión de la finitud va a atravesar todo el seminario.

Siempre antes de aproximarnos a los textos que más nos interesan sobre el animal, hay otra etapa a propósito del mundo y, ahí, estamos en la máxima cercanía del surgimiento de las «tres tesis» que van a estructurar este discurso sobre el animal. (En el fondo, vemos cómo se desarrolla todo esto: se trata de un seminario, vemos las distintas etapas, vemos que Heidegger vuelve todas las semanas tras escribir, supongo, semana tras semana su seminario; lo cual hace que yo encuentre este texto a la vez muy potente, de una necesidad inaudita y un poco barroco, un poco extraño en su composición; y, si hubiese tenido tiempo, me hubiese gustado hacer justicia a la vez al estatus, al método y a la andadura tan singular de este texto que habría que recorrer, por consiguiente, etapa por etapa.) Así pues, en el § 42, Segunda parte, capítulo II, verdaderamente en medio del libro, la cuestión es la cuestión misma del mundo: «Inicio de la interrogación metafísica por medio de la cuestión en busca del mundo»[14]. Éste es el título del capítulo, al que sigue inmediatamente el título del § 42: «El camino que se toma: examen comparativo [*Der Weg der vergleichenden Betrachtung*, y ésta es —que yo sepa— la única vez que Heidegger emplea la palabra 'comparativo', que anuncia que va a proceder a un trámite comparativo] de tres tesis rectoras: 'la piedra es sin mundo (*weltlos*)', 'el animal es pobre en mundo (*weltarm*)', 'el hombre es configurador

14. *Ibid.*, Segunda parte, cap. II [trad. cit., p. 225].

de mundo (*weltbildend*)'». Estas tres tesis son tesis sobre el mundo. No son tesis sobre la piedra, sobre el animal ni sobre el hombre. Son tesis sobre el mundo: se trata de saber lo que es el mundo para poder decir estas cosas. Y los momentos, en mi opinión, más interesantes y al mismo tiempo más discretos, en esta andadura, son esos momentos en que Heidegger dice en cierto modo: ¡finalmente no sabemos lo que es el mundo! ¡En el fondo, es un concepto muy oscuro! En el momento en que avanza como un ejército de tesis construidas, de tesis sólidas, positivas, el asunto flaquea, y dice en resumidas cuentas: no cabe duda de que este concepto de mundo es oscuro. En el fondo, no sabe lo que quiere decir: «mundo»... Y una lectura que quisiera verdaderamente, de alguna manera, acreditar a Heidegger con lo más problemático o lo más aporético diría: en el fondo, todo esto, todas estas tesis aparentemente positivas, seguras de sí mismas, sobre el hombre, el animal y la piedra no tienen en cierto modo otra meta, en esta estrategia teatral (una gran estrategia de teatro pedagógica), que la de rodear un momento en que Heidegger dice: en el fondo, no sabemos lo que es el mundo; es una noción muy oscura, que se torna cada vez más oscura. Sin embargo, para ser sensibles a lo grave de un enunciado semejante en alguien como Heidegger hay que recordar que, anteriormente, en *De la esencia del fundamento*[15] pero asimismo y, sobre todo, en *Ser y tiempo*, que es un libro sobre el mundo, sobre el ser-en-el-mundo, aquél proponía una aproximación radicalmente novedosa a la cuestión del mundo. Por consiguiente, de nuevo, en este seminario, Heidegger plantea esta cuestión del mundo: «Comenzamos por la primera de las tres preguntas: ¿qué es el mundo? (*Wir beginnen mit der ersten der drei Fragen: Was ist Welt?*)». Y distingue tres posibilidades (otra vez tres...), tres «caminos» para abordar esta cuestión: dos que ya ha seguido, en las obras anteriores, y uno nuevo que va a seguir. El primer *camino*, el «más *cercano* para un primer esclarecimiento» es el de «la historiografía»: «*la historia de la palabra* 'mundo'», en primer lugar. Ahora bien, «la historia de la palabra no nos ofrece más que un aperitivo»: es preciso, por consiguiente, ir más lejos, hasta «la historia de la formación del concepto que encierra esta palabra». Éste es el camino que trató de seguir, según dice, en *De la esencia del fundamento*. A lo largo de dicho camino, que empieza con el *cosmos* griego, la concepción cristiana del mundo es especialmente importante:

15. *Vom Wesen des Grundes*. Primera publicación en el volumen de jubileo ofrecido a Husserl, *Jahrbuch für Philosophie und phaenomenologische Forschung*, Niemeyer, Halle, 1929 [«De la esencia del fundamento», en *Hitos*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, ²2001, pp. 109-150].

> Lo más conocido aparece en la distinción entre el mundo y Dios. El mundo es el conjunto del ente no divino y extra divino [por lo tanto, la criatura, la totalidad de lo creado]. Seguidamente, éste es, por las mismas, en el sentido cristiano, lo creado por oposición a lo increado. [...] El hombre es asimismo un fragmento del mundo entendido de este modo. Pero el hombre no vale sólo como fragmento del mundo, que surge en su seno y contribuye a constituirlo; el hombre se sitúa también frente al mundo. Esta situación frente a frente es *tener* el mundo [y subraya *tener*: *Dieses Gegenüberstehen ist ein* Haben *der Welt*, el hombre tiene el mundo mientras que se dirá que el animal no tiene el mundo, más bien que lo tiene sin tenerlo o que no lo tiene aunque lo tenga; esto va a ser muy complicado] como aquello en lo que se mueve el hombre, aquello con lo que se explica, aquello que domina y aquello a lo que, por las mismas, sirve y donde ha sido abandonado. De ello resulta que: el hombre es 1) un fragmento del mundo, 2) en cuanto tal fragmento, es a la vez amo y esclavo del mundo (*zugleich Herr und Knecht der Welt*)[16].

Sin embargo, Heidegger abandona este primer camino como un primer esbozo. El segundo *camino*, que deja de lado «la *vía historiográfica*», el camino seguido en *Ser y tiempo*, es el de «la caracterización del fenómeno del mundo»:

> A diferencia de esa *vía historiográfica* (*Im Unterschied zu diesem* historischen Weg) para entender el concepto de mundo, he intentado, en *Ser y tiempo*, una primera caracterización del *fenómeno del mundo* interpretando la manera como, *de buenas a primeras y con mayor frecuencia, nos movemos cotidianamente en nuestro mundo* [...]. Aquello que nos resulta totalmente cercano y que escuchamos cada día, en el fondo, nos resulta ya lejano e imposible de escuchar[17].

Recuerda, por consiguiente, lo que ya hizo con anterioridad dos o tres veces. No dice nada contra este tratamiento del mundo en *Ser y tiempo*, contra el análisis del «ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*)», pero lo que aquí le interesa es un «*tercer* camino». Por lo tanto, si queremos tomar en serio las tesis sobre el animal, hay que saber que Heidegger las plantea dentro de una nueva problemática del mundo que no es ni la que intentó en *De la esencia del fundamento* ni la de *Ser y tiempo*; busca otro *camino* (de nuevo tres, cada vez tres...): «Ahora elegimos, antes bien, un *tercer* camino: el del *examen comparativo* (*vergleichenden Betrachtung*)».

Voy a leer este pasaje un poco más detenidamente, porque los animales están a punto de llegar:

16. *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, § 42 [trad. cit., p. 226].
17. *Ibid.*

> Entendemos lo siguiente: el hombre no es un *fragmento del mundo*, es asimismo amo y esclavo de este mundo, en el sentido de que lo «tiene». El hombre tiene (el) mundo. ¿Qué ocurre con el resto del ente que es asimismo, como el hombre, un fragmento del mundo, es decir, los animales, las plantas, las cosas materiales (las piedras, por ejemplo) [es el único ejemplo de cosas materiales]? ¿Son únicamente fragmentos (*Stücke*) del mundo, a diferencia del hombre que, por su parte, también *tiene* el mundo? ¿O bien el animal también tiene (el) mundo y cómo? ¿De la misma manera que el hombre o de otro modo (*In derselben Weise wie der Mensch, oder anders*)? [Y todo se va a precipitar con este «de otro modo»:] ¿Cómo hay que entender este «de otro modo»? (*Wie ist diese Andersheit zu fassen?*) [Ésta es la cuestión... la cuestión de «la alteridad»]. ¿Qué pasa con la piedra? Aquí aparecen diferencias, aunque de una forma bastante sumaria. Las determinamos a través de tres tesis [siempre tres...]: 1. La piedra (lo que es material) es *sin mundo*; 2. el animal es *pobre en mundo*; 3. el hombre es *configurador de mundo*[18].

Podríamos seguir leyendo con más detenimiento pero lo que me interesa aquí es la estrategia de Heidegger, que es muy singular: tras exponer, en estas tríadas de cuestiones, de términos, etc., las tres tesis mediante un examen comparativo, dice que la mejor manera de entrar en esta triple cuestión comparativa es por el medio. Vamos a elegir, por lo tanto, la tesis mediana, «la tesis del medio (*der mittleren These*)»[19].

La dificultad proviene del hecho de que se trata de acceder a la esencia de la animalidad (así es como Heidegger denomina el asunto), la cual no es determinable más que en la medida en que, con anterioridad, se haya esclarecido la naturaleza viva del ser vivo. «La *esencia de la animalidad* del animal (*das* Wesen der Tierheit *des Tieres*) [...]. La animalidad del animal no la podemos determinar a su vez más que si se ha esclarecido aquello que constituye la *naturaleza viva del ser vivo* (*die* Lebendigkeit des Lebenden) [...]»[20]. Ahora bien, la «naturaleza viva del ser vivo» es lo que el animal tiene en común con el hombre. Por consiguiente, sólo se podrá hablar de la esencia de la animalidad en general si (y eso que, a lo largo de su trayecto, Heidegger cita muchos ejemplos de animales), pese a sus diferencias (las diferencias entre el lagarto y el chimpancé, por ejemplo), la pertenencia de todos los animales a una «esencia general de la animalidad» no se pone jamás en entredicho. Su cuestión es «la *esencia de la animalidad* del animal (*das* Wesen der Tierheit *des Tieres*)» por

18. *Ibid.* [trad. cit., p. 227].
19. *Ibid.*, Segunda parte, cap. III [trad. cit., p. 235]. (Es el título del capítulo.)
20. *Ibid.*, § 43 [trad. cit., p. 228].

oposición a «la *esencia de la humanidad* del hombre (*das* Wesen der Menschheit *des Menschen*)». ¿Por qué? Porque «la naturaleza viva del ser vivo, a diferencia de lo que carece de vida», es «la posibilidad de morir». Porque, aparentemente, el animal puede morir es por lo que se distingue de la piedra que no puede morir: «Una piedra no puede estar muerta, porque no vive». Entonces, habría que relacionar este pasaje (nosotros no tenemos tiempo de hacerlo) con lo que dice en otros lugares, en los textos que yo he citado aquí mismo y en *Aporías*, en donde Heidegger dice literalmente: «el animal no muere», deja de vivir, «la palma». Aquí, dice que muere:

> No podemos determinar a su vez la animalidad del animal más que si se esclarece aquello que constituye la *naturaleza viva del ser vivo* a diferencia de lo que carece de vida (*im Unterschied zum Leblosen*), de lo que no tiene siquiera la posibilidad de morir (*das nicht einmal die Möglichkeit hat zu sterben*). Una piedra no puede morir, porque no vive (*Ein Stein kann nicht tot sein, weil er nicht lebt*).

En otras palabras, lo que aquí se deduce es que «el animal muere». A partir de ahí, Heidegger plantea la cuestión de la esencia de la animalidad desde la esencia del ser vivo. Ahora bien, ¿cómo conciliar, por consiguiente, esta frase con lo que dice en otros lugares con tanta insistencia, a saber, que lo propio del animal es que «no muere»? Que deja de vivir (*verenden*) sin morir, sin *sterben*, pues es el término *sterben* aquí empleado el que le falta al animal en esos otros textos que he citado hace poco. Aquí, el animal, a diferencia de la piedra, «muere». Se plantea entonces de nuevo, como un enigma (tal y como Heidegger lo hace con regularidad), la cuestión de lo que es, «en su esencia», la «vida», la «naturaleza viva del ser vivo». Y, naturalmente, todo ello sucede en ese fondo en el que tanto he insistido en otros lugares pero también aquí mismo, esta semana, a saber, que Heidegger define explícitamente el *Dasein* como un «existente» que no es, en lo esencial, un «ser vivo». La determinación, la referencia a la vida, no es esencial para determinar al *Dasein*. Por consiguiente, junto a esta cuestión del animal (además de la inmensidad del campo problemático que está abierto), está la cuestión de la vida no sólo en los animales sino en el *Dasein*. Es decir, que es preciso constantemente, mientras leemos los textos que ahora abrimos, interesarse a la vez por la cuestión de lo que se denomina los animales, con los ejemplos que él da, pero asimismo por la cuestión de la animalidad del *Dasein* que Heidegger, naturalmente, aparta o mantiene en suspenso —yo diría que a lo largo y a lo ancho de su vida y de su pensamiento—.

Me gustaría leer (pero ¿qué hora es? ¡Ya son las seis! Bueno...), me hubiese gustado insistir en los momentos vertiginosos y circulares de este texto. Esto es lo que requeriría tiempo: interesarse por las dificultades confesadas y declaradas por Heidegger en lo que concierne a lo que llama la circularidad de la andadura, el vértigo, e insiste mucho en el vértigo (*Schwindel*): dar vueltas en redondo... Se da cuenta de que estas consideraciones comparativas están atrapadas en un círculo y de que ese círculo produce vértigo. Insiste mucho en ese vértigo que es —dice— *unheimlich*, «*Schwindel ist unheimlich*». Y hay muchos momentos en este texto que me hubiese gustado señalar, allí donde la cabeza da vueltas y donde Heidegger confiesa que el vértigo es *unheimlich*, pero que es preciso el vértigo[21]. Dicho vértigo es el del cuestionamiento acerca del animal y, finalmente, el concepto mismo de mundo es el que se torna problemático y frágil.

Ahora bien, puesto que sólo disponemos de diez minutos, más vale que ahora me aleje de este texto. Uno de los lugares más difíciles es cuando Heidegger, al tener que mantener la tesis según la cual el animal es *weltarm*, insiste en señalar que dicha pobreza no está atrapada dentro de una jerarquía, que no es simplemente un «menos»; esto es muy difícil de mantener: ¿por qué «pobre», cuando «pobre» es, a pesar de todo, menos rico?... Por consiguiente —dice— aquí no hay ninguna jerarquía, ningún «orden de valores»[22]. Por otra parte, hay que determinar esa pobreza a partir de la «privación», y él desarrolla aquí todo un pensamiento de la *privación*. El animal está «privado» y la privación no es un sentimiento simplemente negativo. Anteriormente dijo: la piedra no está *privada*, la piedra no tiene mundo, pero no está privada; y, dado que la piedra no tiene mundo y que no está privada, no diremos que es «pobre» en mundo. En otras palabras: decir del animal que es pobre en mundo es mostrar que tiene un mundo. Y Heidegger dice constantemente cosas deliberadamente contradictorias, a saber, que el animal tiene un mundo al modo del «no tener». El animal está «privado» y dicha privación implica que tenga un sentimiento: «*sentirse* pobre» («*Ar-mut*»[23]) es una «manera de *sentirse ser*», una tonalidad, un sentimiento. El animal experimenta la privación de ese mundo. Por lo tanto, no hay jerarquía, ni teleología, ni finalismo, ni mecanicismo, y gran tradición de la *steresis* aristotélica,

21. *Ibid.*, § 43 [trad. cit., p. 229]: «[...] aquel a quien el vértigo nunca ha atrapado con motivo de una cuestión filosófica, ése todavía no ha cuestionado jamás el filosofar».
22. *Ibid.*, § 46 [trad. cit., p. 245].
23. *Ibid.* [trad. cit., p. 246]: «[...] *sentirse* pobre (‘*nämlich wie ihm dabei* zu Mute *ist* — Ar-mut’)».

de la privación. Finalmente, se dice que el animal está «encerrado» dentro de esa privación —y Heidegger habla de un «cerco»[24], de una perturbación, de una ofuscación (*Benommenheit*[25])—, está encerrado en una ofuscación pero con el sentimiento de privación. Estos textos son los que habría naturalmente que ver con mucho detenimiento con el fin, si se acusa a Heidegger de situar al animal por debajo del hombre, de no olvidar que pretende hacer otra cosa, a saber, decir que esa pobreza no significa un menos, que significa incluso, en cierto modo, un más: un sentimiento de privación que apunta que el animal puede sentir algo mientras que la piedra no puede. Y habría que analizar esa *Benommenheit*, esa ofuscación que se traduce por «perturbación». Ésta tiene una relación esencial con la cuestión de lo apofántico, del «en cuanto tal»: el lagarto, por ejemplo (y habría que volver sobre todos los lagartos del texto...), tiene relación con la piedra que se le aparece, con el sol que se le aparece pero que no se le aparecen «en cuanto tales».

Naturalmente, para ir muy deprisa, ya lo he sugerido las veces anteriores, la estrategia deconstructiva que yo habría tratado de poner en pie, si hubiese tenido tiempo, no sería la de poner en entredicho lo que Heidegger dice acerca del «en cuanto tal» sino la de apuntar que quizás, para analizar justamente, formalizar, dar cuenta de esos enunciados contradictorios del estilo: «el animal *tiene y no tiene* un mundo», por ende, *tiene y no tiene* el «en cuanto tal», habría que terminar saliendo de esa oposición, la cual es absolutamente estructurante dentro de toda la filosofía, incluido Heidegger, entre el «en cuanto tal» y el «no en cuanto tal»: como si no se pudiese elegir más que entre el «en cuanto tal» (*als Struktur*) y su contrario. Y pienso que un análisis diferencial del animote, de los animales, debería complicar esta problemática del «en cuanto tal». Uno de los elementos en el que me hubiese gustado insistir, uno de los asideros de esta problemática, es el momento en que Heidegger, al analizar la cuestión de la mentira y del *logos* apofántico, alude al hecho de que (esto es algo sobre lo que yo mismo he insistido mucho regularmente porque me parece una apuesta estratégica muy importante) el propio Aristóteles toma en consideración, dentro del *logos*, un momento no apofántico, un momento que no es declarativo, enunciativo y, entonces, pone el ejemplo de la oración. «Ejemplo de *logos* no apofántico: la εὐχή, la oración»[26].

24. *Ibid.*, § 47 [trad. cit., p. 249].
25. *Ibid.*, sobre todo § 58 b.
26. *Ibid.*, § 72 b [trad. cit., p. 370]. (Referencia a Aristóteles, *Organon*, «De la interpretación», 4, 17 a 1.)

Aquí, distingue entre un *logos apophantikos*, el habla «mostrativa» (y cuando digo «Yo» se trata de un habla mostrativa, «Yo», es decir, «yo, que os habla», me muestro), y una marcación (y aquí no diré *logos*) no apofántica que es, por ejemplo, la oración que no muestra nada, que «no dice nada» en cierto modo. Y la posibilidad, aquí, de un *logos* no apofántico abriría, en mi opinión, una brecha dentro de todo este dispositivo, aunque no tengo tiempo de mostrarlo.

Para terminar, muy rápidamente, os voy a leer el pasaje que concierne a los animales domésticos, puesto que es de ellos de quienes hablábamos hace un rato, con el gato que es un animal doméstico aunque, en mi opinión, no esté amaestrado, ni adiestrado, ni «domesticado». Se encuentra en el § 50 que se titula: «Tener y no tener mundo es poder conceder la transposición...». La cuestión que Heidegger elabora, en ese momento, es: ¿podemos transponer (*versetzen*) lo que decimos del hombre al *Dasein*? ¿Qué es *versetzen*, transponer, en primer lugar de hombre a hombre, entre los humanos? ¿Qué hacemos cuando transponemos, cuestión esencial para este análisis comparativo? ¿Qué es transponer y podemos transponer en el animal? Se trata de toda la cuestión del antropomorfismo, etc. Así, dentro de esta gran cuestión tan ampliamente desarrollada del ser-transpuesto-en-otros y que él caracteriza como una esencia del *Dasein* humano, el poder transponer como lo propio del *Dasein*, escribe:

> Ser transpuesto en otros forma parte de la esencia del *Dasein* humano (*Das Versetztsein in Andere gehört zum Wesen des menschlichen Daseins*). Si no perdemos esto de vista, tendremos una orientación esencial para el problema particular que es la posibilidad propia del hombre de transponerse en el animal. ¿Pero de qué nos sirve eso? ¿Se elimina así la dificultad que nos estorba si, en un momento dado, somos llamados a transponernos en un animal?[27].

Y, con motivo de la transposición, llega entonces al pasaje que yo quería leeros y después del cual me detendré:

> Tomemos un ejemplo significativo: los animales domésticos (*die Haustiere*). No se los llama así porque se encuentran en la casa (*weil sie im Haus vorkommen*) sino porque forman parte de la casa (*weil sie zum Haus gehören*) [las hormigas no son animales domésticos, los animales domésticos no sólo están *en* la casa, *forman parte* de la casa], lo que quiere decir que, en cierto modo, son útiles para la casa (*d.h. für das Haus in gewisser Weise dienen*). Pero estos animales no forman

27. *Ibid.*, § 50 [trad. cit., p. 260].

> parte de la casa de la misma manera que el tejado forma parte de la casa en tanto protege contra las intemperies. [No forman parte de la casa como cualquier cosa, no son útiles como son útiles los instrumentos, el tejado por ejemplo, que son útiles de otra manera]. Tenemos animales domésticos en la casa, *«viven»* junto *con nosotros* [pone entre comillas y subraya: *sie* «leben» mit uns]. Pero no vivimos con ellos si vivir quiere decir: *ser* a la manera del animal (*Aber wir leben nicht mit ihnen, wenn Leben besagt:* Sein *in der Weise des Tieres*). [En otras palabras, el animal vive con nosotros pero nosotros no vivimos con él si vivir quiere decir lo que hace un animal: por consiguiente, *vivir* cambia aquí de sentido]. No obstante, *estamos con* ellos [subrayado] (*Gleichwohl* sind *wir* mit *ihnen*). Este ser-junto no es, sin embargo, *existir conjuntamente* (*Dieses Mitsein ist aber auch kein* Mitexistieren), en la medida en que un perro no existe sino que sólo vive (*ein Hund nicht existiert, sondern nur lebt*) [y el término existencia tiene naturalmente aquí todo el alcance que le garantiza la analítica del *Dasein*: el perro no tiene *Dasein*, no existe, solamente vive, y la diferencia entre existir y vivir es la diferencia en el *Mit*, el *Mitgehen* o ese *Mitsein*, la diferencia disimétrica entre el animal y nosotros]. Este ser-junto con los animales es tal que dejamos que estos animales se muevan en nuestro mundo. Decimos: el perro está acostado bajo la mesa, brinca en la escalera. Ahora bien ¿el perro se comporta con una mesa en cuanto mesa, con una escalera en cuanto escalera?

¡Ya lo veis! Por eso, Heidegger dirá en un momento determinado, a propósito del «en cuanto»: sube la escalera, a veces mejor que nosotros, más deprisa que nosotros pero no tiene relación con la escalera «en cuanto tal». Por eso, en otro pasaje, dice que habría que tachar todas las palabras cuando se habla de lo que se le aparece al animal[28]. ¡Una *Durchstreichung* generalizada en resumidas cuentas! Tachar todas las palabras si éstas están determinadas en su semántica por *la existencia*. Si estas palabras están determinadas a partir de la existencia del *Dasein*, ninguna de ellas conviene para el animal. Por consiguiente, es preciso tacharlas. Es preciso retirarlas. Por eso me he permitido señalar, aquí mismo, esta alusión a la tachadura del animal. Ahora bien, ¿puede el animal tachar? ¿No sólo en el sentido del fingimiento del fingimiento, según Lacan, sino en el sentido en el que

28. *Ibid.*, § 47 [trad. cit., p. 249]: «Cuando decimos que el lagarto está tendido sobre la roca, deberíamos tachar la palabra 'roca' (*so müssen wir das Wort 'Felsplatte' durchstreichen*) para indicar que aquello sobre lo cual está tendido el lagarto le es dado ciertamente *de una u otra forma* pero no se reconoce *como* roca (*nicht* als *Felsplatte*) [...]. La tachadura significa [...] que la roca no es en absoluto accesible *como ente* (*Die Durchstreichung besagt [...]: nicht* als Seindes *zugänglich*)». Lo mismo ocurre con la brizna de hierba para el insecto...

evoqué la posibilidad de un animal-máquina que vendría a efectuar todas las tachaduras necesarias en el texto de Heidegger?...

El texto sigue así:

> Y, no obstante, sube la escalera con nosotros. Engulle su comida con nosotros; no, nosotros no engullimos nuestra comida (*nein, wir fressen nicht*). Come con nosotros; no, no come. Y, no obstante, es junto con nosotros [lo hace con nosotros] (*Und doch mit uns!*). Hay un acompañamiento (*ein Mitgehen*), una transposición (*eine Versetztheit*); y, no obstante, no los hay (*und doch nicht*)[29].

Éste es el momento de la negación-denegación y aquí es donde sucede. Pero eso no quiere decir que no tenga razón. Por supuesto que el animal no come como nosotros aunque, por lo demás, nadie come de la misma manera, hay diferencias estructurales ¡incluso cuando se come del mismo plato!... Pero lo que me gustaría sugerir (y, naturalmente, se trata de una proposición que digo en una palabra y que es de una ambición que me supera a mí mismo) es que estas diferencias ya no son diferencias entre «en cuanto tal» y «no en cuanto tal».

«Y, no obstante, ¡es junto con nosotros! ¡Hay... y, no obstante, no hay...!» Me hubiese gustado rastrear este punto de exclamación a través de este enorme discurso; lo haré, así lo espero, si tengo tiempo y fuerza para ello: me gustaría hacer justicia a este texto porque es muy rico; habría que seguirlo paso a paso y decir cosas un poco más elaboradas que las que estoy improvisando aquí.

Más adelante, Heidegger habla de nuevo de la muerte, de la muerte humana como en *Ser y tiempo*, habla asimismo de la pulsión en el animal, de la pulsión sexual, de la nidificación, etc. Sin embargo, sea como sea, queda que:

> Si es verdad que el animal no se comporta relativamente al ente como tal, entonces no hay en el comportamiento absolutamente *ninguna modalidad de «dejar ser»* el ente como tal —absolutamente ninguna, de ningún modo— (*Wenn dem so ist, daß das Tier sich nicht zu Seienden als solchem verhält, dann liegt im Benehmen überhaupt* kein Seinlassen *des Seienden als solchen —überhaupt keines, in keinem Modus*) [...][30].

El animal no puede «dejar ser», «dejar ser la cosa tal como es». Siempre mantiene una relación de utilidad, de puesta en perspectiva;

29. *Ibid.*, § 50 [trad. cit., p. 261].
30. *Ibid.*, § 60 a [trad. cit., p. 307].

no deja a la cosa ser lo que es, aparecer como tal sin un proyecto guiado por un estrecho «conducto» de pulsiones, de deseos[31]. Una de las cuestiones que se plantearía entonces sería la de saber si el hombre lo hace. En otras palabras, para indicar la regla de la estrategia que me gustaría seguir: ésta no consistiría sólo en desplegar, multiplicar, hojear la estructura del «como tal» o la oposición del «como tal» y del «no como tal», ni tampoco en devolver al animal aquello de lo que Heidegger dice que está «privado», sino en la necesidad de preguntarse si el hombre, por su parte, posee el «en cuanto tal». Precisamente, a propósito de entes o de experiencias muy determinantes y muy contundentes —la muerte es, evidentemente, el gran ejemplo (lo he abordado desde este punto de vista aquí mismo), pero también en cualquier otro lugar—, ¿se puede liberar la relación del *Dasein* (por no decir el hombre) con el ente de cualquier proyecto vivo, utilitario, de puesta en perspectiva, de cualquier designio vital, de manera que el hombre pueda, por su parte, «dejar ser» el ente? Porque ésta es la relación con el ente en cuanto tal, es decir, la relación con lo que es en cuanto se lo deja ser lo que es, es decir, en que no nos acercamos a él, no lo aprehendemos a partir de nuestra propia perspectiva, de nuestro propio designio. Para tener relación con el sol tal y como es, es preciso que, en cierto modo, yo tenga relación con el sol tal y como es en mi ausencia y así es, en efecto, como se constituye la objetividad, a partir de la muerte. Tener relación con la cosa, suponiendo que esto sea posible, tal y como es en sí misma es aprehenderla tal y como es, tal y como sería aunque yo no estuviese allí. Puedo morir o simplemente salir de la habitación, y sé que eso será lo que es y seguirá siendo lo que es. Por eso, la muerte es asimismo una línea de demarcación tan importante; a partir de la muerte y de la posibilidad de estar muerto es como se puede dejar ser a las cosas tal y como son, en mi ausencia en cierto modo, y mi presencia sólo está ahí para mostrar lo que la cosa sería en mi ausencia. ¿Puede, entonces, hacer esto el hombre de una forma totalmente pura? ¿Tiene una relación

31. *Ibid.*, § 47 [trad. cit., p. 249]: «El animal tiene, como animal, relaciones precisas con su propia comida y con sus presas, sus enemigos, sus parejas sexuales. Estas relaciones, que son para nosotros infinitamente difíciles de entender y que exigen una gran dosis de precaución metódica, tienen un carácter fundamental que es singular y que, hasta ahora, no ha sido en absoluto percibido ni comprendido metafísicamente. [...] Su *manera de ser*, que denominamos la 'vida', *no carece de acceso* a lo que además está a su lado, aquello en medio de lo cual se presenta como ser vivo que es. Debido a este vínculo, se dice que el animal tiene su mundo circundante y que se mueve con él. En su mundo circundante, el animal está, durante toda su vida, encerrado como en un conducto (*in einem Rohr*) que no se ensancha ni se estrecha».

tal de aprehensión con el ente «en cuanto tal» (la «diferencia ontológica», por consiguiente), con el ser del ente que deja ser al ser del ente tal y como es en ausencia de cualquier tipo de designio, de ser vivo? Resulta evidente que la diferencia entre Nietzsche y Heidegger es que Nietzsche habría dicho que no: todo es en perspectiva, la relación con el ente, incluso la más «verdadera», la más «objetiva», la más respetuosa de la esencia de lo que es tal y como es, está atrapada en un movimiento que denominaremos aquí de lo vivo, de la vida y, desde este punto de vista, cualquiera que sea la diferencia entre los animales, ésta sigue siendo una relación «animal». Por consiguiente, la estrategia en cuestión consistiría en desmultiplicar el «en cuanto tal» y, en lugar de devolver simplemente la palabra al animal o de dar al animal aquello de lo que el hombre lo priva en cierto modo, en apuntar que el hombre también está, de alguna manera, «privado» de ello, privación que no es una privación, y que no hay «en cuanto tal» puro y simple. ¡Así es! Esto implica una reinterpretación radical del ser vivo, naturalmente, pero no en términos de «esencia del ser vivo», de «esencia del animal». Ésta es la cuestión... Lo que está en juego, naturalmente, no lo oculto, es tan radical que tiene que ver con la «diferencia ontológica», con la «cuestión del ser», con toda la armazón del discurso heideggeriano.

Jacques Derrida

Nacido en El-Biar (Argelia) en 1930, es uno de los pensadores mayores de la escena filosófica del presente, señalada por la estrategia de la deconstrucción ligada a su nombre. Fue director de estudios de la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, donde impartió sus seminarios hasta su fallecimiento en 2004, además de profesor visitante en diversas universidades norteamericanas. En una entrevista concedida pocos meses antes de su muerte, Derrida se despedía con estas palabras: «Somos estructuralmente supervivientes, estamos marcados por esta estructura de la huella, del testamento. Pero [...] la deconstrucción está siempre del lado del *sí*, de la afirmación de la vida».

Autor de una obra amplísima, que ha influido notablemente en numerosas disciplinas, desde la metafísica y la filosofía política hasta la estética o la teoría de la literatura, entre sus últimos libros cabe destacar *Mal de archivo* (1997), *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida* (1998), *Políticas de la amistad* (1998), *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (2001), *La Universidad sin condición* (2002), *Espectros de Marx* ([4]2003), *Papel Máquina* (2003), *Acabados* seguido de *Kant, el judío, el alemán* (2004), y *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* (2005), además de su participación en *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)* (2003), todos ellos publicados en esta misma Editorial.

ISBN 978-84-8164-962-8



ISBN 978-84-8164-962-8
9 788481 649628